

APESAR DA SOMBRA: A DERIVA DA GLOBALIZAÇÃO E SEUS REMÉDIOS

INVENTÁRIO CRÍTICO DOS DISCURSOS
POLÍTICOS DE SERGE LATOUCHE,
ADELA CORTINA E CARLOS TAIBO

João Inácio Tavares Roberto

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais

ORIENTADOR: *Silvério da Rocha Cunha*

ÉVORA, ABRIL DE 2017



Agradecimentos:

À Rute, à Joana e à Laura.

Apesar da Sombra: *a deriva da Globalização e seus remédios*
Inventário crítico dos discursos políticos de Serge Latouche, Adela Cortina e Carlos
Taibo

Resumo

A ideia subjacente à Globalização assenta no pressuposto de que em relação às sociedades que hoje conhecemos, construídas ao longo dos tempos em episódios diversos da ação humana, pré-existe um todo, uno e pretensamente natural, onde não existem fronteiras nem são conhecidos limites. Nesse paradigma, que organizado sob a batuta do capitalismo se pretende restabelecer, qualquer excesso será automaticamente controlado e corrigido por mecanismos mercantis. Todavia, a realidade desmente tal figurino e no momento em que o sistema capitalista atinge uma fase de corrosão terminal, o impacto da Globalização é devastador. A dinâmica destruidora de equilíbrios naturais e sociais, complica a tarefa daqueles que teimam em fazer a sua defesa e convoca o pensamento a imaginar alternativas e a dar passos no sentido da sua concretização. Através do inventário crítico dos discursos políticos de Serge Latouche, Adela Cortina e Carlos Taibo podemos encontrar pistas para os remédios dessa deriva da Globalização. Que através delas e da sua discussão se possam construir opções onde se reconheçam possibilidades de vivência coletiva harmoniosa. Para que um novo projeto emancipatório possa conhecer a luz do dia, apesar da sombra!

Despite the shadow: *The drift of Globalization and its remedies*
Critical inventory of the political speeches of Serge Latouche, Adela Cortina and Carlos
Taibo

Abstract

The idea unpinning globalisation is based on the assumption that before the emergence of the societies we have today, which were built over the centuries as the result of a series of waves of human action and experience, there pre-existed a supposedly natural state of unity, without frontiers or limits. The aim is to recreate this paradigm on the basis of capitalist principles, any abuse being automatically checked and corrected by market mechanisms. However, the truth is that this is far from being achieved, at a time when the capitalist system is irreparably breaking down, while the globalisation is having a devastating impact. The destructive nature of the dynamics of natural and social equilibria complicates the task of those who stand firm in defence of globalisation and spurs thinkers to imagining alternatives to globalisation and working towards achieving them. The aim of this paper is to critically analyse the political speeches of Serge Latouche, Adela Cortina and Carlos Taibo and provide pointers to ways of dealing with the wayward advance of globalisation. The hope is that the subsequent discussion will lead to the emergence of alternatives enabling the opportunity for a harmonious society. This new liberating idea must surely prevail, despite the shadow!

Índice

Agradecimentos	3
Resumo\Abstract	4
Índice	5
Introdução	9
1. O estado (desencantado) da arte em contexto de globalização	21
O impacto ambiental	29
Vulnerabilidade e pobreza	36
O Estado em astenia	42
2. Alterglobalização como embrião de novos territórios da política	47
A questão Norte-Sul	49
A alterglobalização	57
O decrescimento	69
Decrescimentos	71
Caraterísticas do decrescimento	76
Possibilidades e limites do decrescimento	85
3. Serge Latouche e o inevitável confronto do Homem com os limites	89
O autor - Serge Latouche	89
A perspectiva de Serge Latouche	90
A megamáquina	96
A megamáquina e os seus impactos	98
A megamáquina como responsável pela destruição do vínculo social	103

A globalização desenvolvimentista e	
o imperialismo da economia	105
A ocidentalização do mundo	111
O racional e o razoável	121
A idade dos limites	133
Síntese da perspectiva de Serge Latouche	140
4. Adela Cortina e as alavancas para uma nova atitude: Ética e Cidadania	142
A autora - Adela Cortina	142
A perspectiva de Adela Cortina	143
A ética como filosofia moral	144
Tempos de ética domesticada	151
Desafios da fundamentação moral	154
A ética da modernidade crítica	158
A ética discursiva	164
Para uma teoria dos direitos humanos	168
Para além do individualismo e do coletivismo	174
Para uma teoria da cidadania	176
Para que serve realmente a ética	183
As raízes éticas da democracia	186
Síntese da perspectiva de Adela Cortina	194
5. Carlos Taibo: em busca de espaços de autonomia	
e de uma nova sociedade	196
O autor - Carlos Taibo	196
A perspectiva de Carlos Taibo	197

Leituras da crise	198
Sobre a globalização capitalista	203
A União Europeia no seio da globalização	
capitalista	208
O projeto libertário e o anarquismo	211
Democracia direta	220
Às voltas com o Estado	223
Resistências e autogestão	227
Espaços de autonomia e nova sociedade	234
O porquê do decrescimento	239
Síntese da perspectiva de Carlos Taibo	244
6. Política, ética e liberdade - remédios para a globalização	246
Serge Latouche - O círculo virtuoso do decrescimento, um programa político para além da globalização	247
Adela Cortina - Educar nos valores de uma ética cívica, compatível com um paradigma além da globalização	262
Carlos Taibo - 15 M, um exemplo de liberdade enquadrável num tempo para além da globalização	278
Conclusão	293
Bibliografia	305

*"Negro bairro negro
Bairro negro
Onde não há pão
Não há sossego"*

Zeca Afonso

Introdução

O interesse pelo trabalho de Serge Latouche, como expoente maior da proposta do decrescimento, surgiu para nós há cerca de uma década. Num dos primeiros trabalhos académicos realizados no âmbito da nossa linha de investigação o autor desta dissertação elaborou, no decurso do Mestrado em Relações Internacionais e Estudos Europeus, uma tese em torno de Serge Latouche onde desenvolveu o estudo acerca da proposta política do autor, apresentando como elemento central a teoria do decrescimento.

Na continuidade do trabalho desenvolvido, tendo em conta não apenas o diagnóstico crítico da atual globalização capitalista, mas sobretudo os aspetos fundadores de uma alternativa ao atual modelo, considerámos que uma eventual proposta política, que almeje conhecer a luz do dia, carece de uma articulação com dois outros temas. A saber, o plano da ética e o plano da liberdade.

Política, Ética e Liberdade, são portanto para nós os aspetos fulcrais em torno da construção de um novo paradigma. Era por isso importante reunir um conjunto de pensadores em cujas obras fosse possível identificar uma abordagem de estudo direcionada para cada um desses pilares.

Serge Latouche, Adela Cortina e Carlos Taibo são autores que nos oferecem uma perspectiva orientada para cada um desses aspetos. Ao mesmo tempo, da análise dos seus conteúdos, podemos afirmar que estão unidos, desde logo, pela audácia com que defrontam a globalidade contemporânea. A reunião destes dois pressupostos foi determinante para a escolha.

Os autores estudados assumem, do nosso ponto de vista, uma posição compatível com uma perspectiva enquadrável numa filosofia política crítica da globalização. Dentro das variantes que podem ser reconhecidas à filosofia política, é nosso entendimento que facilmente Serge Latouche, Adela Cortina e Carlos Taibo se situam no "modo mais tradicional e corrente de compreender a filosofia política (...) entendê-la como descrição, projeção, teorização da ótima república (...) fundado sobre alguns postulados éticos últimos, a respeito do qual não nos preocupamos se, quanto e como poderia ser efetivamente e totalmente realizado." (BOBBIO, 2000: 67 e 68). Enquadramos, portanto, Latouche, Cortina e Taibo no domínio da filosofia política. Na esteira do entendimento de Norberto Bobbio assumimos o sublinhado de uma oposição entre a filosofia política e a ciência política, assente no divergente conteúdo que cada uma delas apresenta.

Recordamos que a este propósito diz-nos o filósofo que, "Enquanto a ciência política tem uma função essencialmente descritiva ou explicativa, a filosofia como teoria da ótima república tem uma função essencialmente prescritiva: o objeto da primeira é a política tal como ela é (a "verdade efetiva"); o objeto da segunda, a política tal como deveria ser." (BOBBIO, 2000: 68).

De regresso à análise dos académicos decididos a estudo, podemos salientar que o seu enquadramento na filosofia política permite um acertar passo com a amplitude necessária à discussão da base de uma nova arquitetura política compatível com uma sociedade diferente daquela que hoje se contesta, pois "Não desfrutando até agora de um estatuto específico, a filosofia política deixa inevitavelmente aos seus cultores uma certa liberdade." (BOBBIO, 2000: 99) E acrescenta o mestre italiano: "Se puder expressar a minha preferência, contudo sem qualquer intenção de apresentá-la como melhor que as outras, eu diria que hoje a função mais útil da filosofia política é analisar os conceitos políticos fundamentais, a começar pelo próprio conceito de política." (BOBBIO, 2000: 99).

Fechada, com clareza, a associação de Serge Latouche, Adela Cortina e Carlos Taibo à filosofia política, importa agora a sua análise de acordo com outros parâmetros.

Temos que a alusão máxima que poderemos fazer, numa aproximação à ciência política, uma vez que conforme afirmamos se tratam de autores convergentes com um conteúdo de condição de filosofia política, é a de que estes se situam, sob o ponto de vista de um posicionamento ideológico, no âmbito do pluralismo. Conforme nos diz Adriano Moreira (2001: 368 e 369) "O pluralismo será sempre um tema central de todas as declarações de direitos. É mesmo o pluralismo que sempre as inspira, porque as declarações de direitos são, antes de mais, um protesto contra a sociedade estabelecida. Um protesto que exprime o desacordo de um grupo que se diferencia, que demonstra a pluralidade." O enquadramento no domínio pluralista¹ agrega, em nossa opinião, um otimismo que é patente nos

¹ "A batalha da autenticidade pluralista reclama a observância de princípios muito simples, mas fundamentais. Pensamos que é possível enumerar pelo menos alguns. Ela não poderá afastar-se destas regras: *a*) não há raças nem é admissível a afirmação da superioridade de um grupo étnico sobre outro; *b*) todas as culturas são parte irrenunciável do património comum da Humanidade; *c*) a família é uma instituição basilar, superadora de todas as diferenças étnicas e culturais; *d*) no pluralismo cultural tem especial importância respeitar o pluralismo religioso e as instituições naturais; *e*) todos os homens e grupos devem ser encaminhados para a efetiva participação nos

conteúdos de Latouche, Cortina ou Taibo. Não um otimismo residente no paradigma quotidiano, mas uma esperança objetiva no quadro que se quer construir. Escorada no entendimento que fazem da condição humana, insusceptível de vacilar perante o desconforto e o sofrimento, consideram essencial a aprendizagem sucessiva que constituirá o terreno firme onde se poderá perspetivar a alternativa.

Com um profundo sentido de rejeição da violência, uma vez que ela representa a antítese da humanidade, procuramos elevar a ótica que nos embala rumo ao desafio, pois estamos em crer que, em concordância com o trabalho dos nossos autores, "Humildemente e com esperança, devemos repetir que quando vemos mais longe é porque estamos aos ombros de gigantes." (MOREIRA, 2001: 370).

Incapazes de escapar às condições já apontadas e que inviabilizam qualquer circunscrição estanque é, no entanto, possível identificar algumas características no grosso das obras estudadas, suscetíveis de as fazer confluir com aspetos dominantes de algumas correntes.

Pelo trabalho realizado podemos, em nossa opinião, inferir no caso de Serge Latouche uma convergência com traços gerais da área utopista. Sobre este olhar diz-nos Adriano Moreira (2002: 129) que "é frequente filiar na cultura anglo-saxónica a corrente utopista, embora se encontrem utopistas em todas as áreas culturais. Trata-se sempre de construir um modelo ideal, no sentido de que não tem necessária correspondência na realidade, e aferir a validade e funcionamento desta em função do modelo proposto". A corrente utopista², entendemos nós, acomoda

direitos do homem; f) o género humano constitui uma unidade ao redor da terra, todo ele com direito igual à busca da felicidade; g) faz parte dessa condição do género humano o direito de cada um a ser diferente e a ser tratado como igual. Esta última afirmação é a regra de ouro do pluralismo." (MOREIRA, 2001: 370 e 371).

² "A designação da corrente tem origem no livro de Thomas Morus (1478-1535), chanceler de Henrique VIII, e que este condenou à morte por se recusar a prestar-lhe juramento de fidelidade quando o reino abandonou o catolicismo. É hoje Santo da Igreja Católica. O livro chama-se justamente *Utopia* (1516), o que significa *em parte alguma* (*no place*). Descreve uma ilha onde a vida é pacífica, sem propriedade privada nem violência, e instituições políticas mais gestoras de coisas do que de homens. Desde então, a expressão designa uma corrente literária que ignora os factos desagradáveis e resistências do real, propondo um modelo de vida política sem acidentes. Os seus autores, como Morus, fazem recomendações sem cuidar de saber se a realidade pode adaptar-se ao modelo." (MOREIRA, 2002: 129).

a grande parte dos conteúdos explicitados pelo nosso pensador francês. O próprio reconhece a sua visão como sendo utópica mas, por paradoxal que possa parecer, realizável. Sustenta, para isso, que o decrescimento seja mais do que a afirmação retórica de princípios e valores e que, no mínimo, abrigue a leitura que São Tomás de Aquino identificou na sua Suma Teológica como *habitus principiorum*. Ou seja, proclamar princípios para não ter que viver segundo eles. Temos, portanto, que o seu mais elevado mérito será o contributo dado, no sentido do que "alguns sociólogos, como Sorel, consideram as construções utópicas como desempenhando a função de empurrar as forças sociais e políticas para a ação." (MOREIRA, 2002: 129).

Igualmente, parece-nos inequívoca a convergência das posições assumidas por Carlos Taibo com a perspectiva anarquista. Temos que "O anarquismo é a doutrina que se opõe à autoridade política estabelecida em todas as suas formas. Para os anarquistas, a vida é um drama moral no qual o indivíduo é colocado contra o estado e todos os instrumentos opressivos de coerção associados ao governo - burocracias, tribunais, polícia, forças armadas, assim como as instituições da propriedade privada e da religião. Aquilo que os anarquistas procuram é a libertação face a todas as formas de constrangimento externo da liberdade humana." (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 271). Carlos Taibo sublinha a cada passo da sua obra a visão e a prática anarquista. No entanto, quando o plano se desloca para a esfera internacional, Taibo é extremamente contido e prefere valorizar a idiosincrasia local e regional como fator determinante das características de todo o processo de cariz anarquista ou libertário e, como tal, inviabiliza qualquer chave que possa pré-existir e ser replicada noutro território.

No que concerne a Adela Cortina, verificamos a presença de elementos cosmopolitas convergentes com conteúdos da chamada teoria crítica³. Cortina

³ No que respeita à teoria crítica internacional pós-marxista podemos referir que "Na descrição e elaboração de Andrew Linklater, o realismo, o racionalismo e o revolucionismo são as três principais tradições da teoria das relações internacionais." (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 608). Como sabemos "o realismo destaca a luta por poder e segurança; o racionalismo destaca o nível de ordem que os estados podem alcançar em condições de anarquia; e o revolucionismo atribui a prioridade à promoção da emancipação humana no contexto da realização do mais elevado potencial humano. Tomadas em conjunto estas três tradições, descritas em primeiro lugar por Martin Wight, como reconhece Linklater, coexistem e competem umas com as outras, apesar da revolucionista ou emancipatória ser superior e constituir aquilo a que Linklater chama *teoria crítica internacional*. Radicalmente diferentes umas das outras, estas perspectivas dominantes fornecem uma sequência de

assume ao longo do seu trabalho, onde dedica aliás um livro à Escola de Frankfurt, uma perspectiva de superação da realidade existente, através de uma emancipação em cuja base encontraremos uma racionalidade crítica consonante com a ideia Habermasiana de que "o princípio essencial da Escola de Frankfurt é o de que a razão humana é o fundamento da emancipação." (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 609). Além disso as formas de dominação extravasam claramente os aspetos puramente económicos, como é o exemplo clássico do controlo dos meios de produção. Diz-nos a este propósito James Dougherty e Robert Pfatzgraff Jr. (2003:609) que "Existem outras formas de dominação como as que assentam no género, na raça, na religião, na etnicidade ou no nacionalismo. Desta forma podemos encontrar uma ligação importante entre a teoria crítica internacional e as teorias construtivistas e feministas" (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 609). Todos estes elementos estão bem vivos na leitura de Adela Cortina.

Podemos ainda afirmar que, do ponto de vista da disposição no âmbito das relações internacionais, nenhum dos autores se reconhece cabalmente numa posição assumida por esta ou aquela tendência. Não devemos, todavia, ignorar que "A identificação das perspectivas que dominam as conceções contraditórias sobre as relações internacionais procura, como sempre neste domínio da concetualização operacional, um arrumo que obedece ao artificialismo metodológico da simplificação" (MOREIRA, 2002: 128).

É notória a estreita ligação entre a filosofia política e as relações internacionais. A história afirma-nos isso mesmo. Diz-nos Frédéric Ramel (2001:11) que "apesar do frágil interesse pelo objeto internacional, a filosofia política não é assim tão muda." (RAMEL, 2001:11). Numerosos autores trataram, ao longo dos tempos, da compreensão das relações entre os Estados. Desde a época medieval que tal se verifica por razões que estão também elas na origem da transição do feudalismo para a monarquia, como sejam a proibição da guerra privada, e que levou ao emergir do poder militar em torno da figura do rei, e ao surgimento do conceito de soberania e do direito de guerra que lhe é associado. A partir desse momento estamos "no coração do que constitui a essência das relações internacionais segundo Raymond Aron, a saber a questão da legitimidade do uso da força armada entre as unidades políticas do sistema internacional. Em suma, as filosofias das relações

aproximações progressivamente mais adequadas ao que pode ser visto como progresso teórico, e face ao qual a teoria crítica internacional, baseada no revolucionismo, constitui a mais elevada das três tradições." (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 608).

internacionais são irmãs gêmeas das concepções políticas em torno da formação do Estado." (RAMEL, 2001:13). Assim continuou a ser até aos nossos dias, não sem esquecer as paragens obrigatórias na paz perpétua de Kant, e a sua visão cosmopolita assente numa perspetiva de direitos universais, e no pós guerra-fria onde assistimos a profundas transformações no sistema internacional. Por fim, os atentados levados a cabo em 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos da América marcam indelevelmente as RI e configuram um novo contexto para o século XXI. A nova caracterização não pode deixar de considerar uma grande carga emocional, e simbólica até, que conduz a uma perceção doméstica do espaço internacional, associada a uma transformação radical da própria guerra que não corresponderá doravante ao confronto entre Estados, mas sim "Susceptível de se transformar em destruição sem a pretensão de uma verdadeira reivindicação, não existe doravante diferenciação entre combatentes e não-combatentes ao mesmo tempo que converte os civis nos alvos principais." (RAMEL, 2001:22).

Temos hoje um cenário substantivamente diverso de outrora, com todas as implicações que tamanha alteração provoca ao nível da estrutura e dos agentes das relações internacionais. Como bem sabemos, "O primeiro desafio da política internacional é, hoje em dia, o da identidade e da dignidade mais do que a questão da potência diplomática e militar. Os objetivos clássicos da segurança e da prosperidade estão mais presentes do que nunca, mas são traduzidos na linguagem da identidade psicológica e social [...] Porque, em última análise, do que se trata é da integração e da desintegração das próprias unidades políticas e sociais." (RAMEL, 2001:26). Esta realidade vem exigir um alargamento na compreensão tradicional do quadro do pensamento político "e, especialmente, do legado da modernidade, conforme sublinha o sociólogo e filósofo alemão Ulrich Beck. É nesta perspectiva que se inscreve o renascimento da filosofia política nas relações internacionais." (RAMEL, 2001:28). Este dito renascimento fundamenta-se, em bom rigor, na abordagem habitualmente adotada pela ciência política e que seguindo a leitura de Ramel, poderá ferir a mesma de morte. Há, segundo o autor, uma prática perniciosa que consiste em abordar conceitos filosóficos subtraídos do seu contexto e à margem do quadro teórico que lhes oferece sentido e consistência. Se é certo que "Toda a filosofia repousa sobre uma certa natureza humana ou uma determinada concepção antropológica. Remover esses elementos significa mutilar o pensamento de um autor. É por isso que é essencial enfatizar que a fundamentação política se faz através da definição do homem dentro de cada filosofia política." (RAMEL, 2001:29). Ora, esta maior relevância que se pede à filosofia política traduz-se diretamente numa chamada à lissa das próprias relações internacionais. A premência da forte ligação entre ambas pode resumir-se pela concordância com a afirmação implícita na questão levantada, novamente por Frédéric Ramel (2001:35): "As Relações Internacionais não serão elas uma parte da filosofia

política? Um equilíbrio entre a necessidade de estabelecer ligações com o estrangeiro e a vontade de perpetuar a própria identidade será impossível?”.

Daqui decorre que o intercâmbio filosófico proporcionado e facilitado pelo atual quadro, marcado por uma expansão tecnológica em conjunto com a memória coletiva dos ensinamentos perpetrados no século XX e que a humanidade não querará ver repetidos, bem como o espectro das nuvens de terror que ameaçam no horizonte, significam que “A busca da sabedoria das relações internacionais não está arquivada, hoje menos do que nunca, porque todos os problemas essenciais são problemas globais, e a nossa situação é a da humanidade.” (RAMEL, 2001:35 e 36).

É nas linhas destas transversalidades que a presente dissertação se inscreve.

Não existe tempo longo na perspectiva do modelo capitalista contemporâneo. A realidade confunde-se com o imediato. Esgota-se no instante em que captada, é vorazmente substituída pelo apelo, pelo desejo, ou pela notícia seguintes. A forma como quotidianamente a realidade nos é apresentada pela logística de uma *sociedade à deriva*, conforme lhe chamou Castoriadis, remete os homens para um plano de observação insuscetível de perturbar o contexto da ação. São destinatários passivos de um guião que alguém constrói em seu nome. A razão que deveria ser a arma a brandir, capaz de sustentar o caminho que o transformasse em parte ativa do enredo, tornou-se quieta, submissa e contemplativa. Parece desabilitada de competência crítica. Incapaz de perspetivar um contexto diferente daquele que lhe é oferecido e lutar por ele.

Esta inércia, alimentada por um entretenimento permanente de caráter espúrio e fugaz, repousa, em nossa opinião, naquilo a que Max Horkheimer designou como: *O eclipse da razão*. Na sua obra com o mesmo título, o autor sustenta a existência de duas dimensões diversas da razão que, ao longo da história do pensamento ocidental, se confrontaram: a dimensão subjetiva e a dimensão objetiva. A razão subjetiva é caracterizada pelo funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento através das faculdades de classificação, inferência e dedução, e, por seu lado, tem que ver “essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem autoexplicativos.” (HORKHEIMER, 2007: 9). Não pretende expressar qualquer avaliação acerca dos propósitos que serve. Igualmente, temos a razão objetiva. Esta conceção afirma a existência da razão como uma força do mundo objetivo. Apresenta-se como uma estrutura com valoração intrínseca. Decorrente da objetivação de um “sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e os seus fins.” (HORKHEIMER, 2007: 10). Há uma estrutura, para além da subjetividade

humana, que se prefigura como uma matriz objetiva inerente à realidade. É sua característica determinante a harmonia estabelecida entre essa matriz e a totalidade. É pois ela que configura a adequação do sujeito à ação. Pois “a teoria da razão objetiva não enfoca a coordenação do comportamento e objetivos, mas os conceitos (...) tais como a ideia do bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos.” (HORKHEIMER, 2007: 11). De referir que historicamente aquando da prevalência da razão objetiva⁴, essa abordagem da razão era suficientemente ampla para integrar ela própria a razão subjetiva, atribuindo-lhe contudo um papel muito relativo: “simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal” (HORKHEIMER, 2007: 10). A abordagem sustentada sobre a razão subjetiva implica uma transformação essencial da realidade pois determina uma “neutralização da razão, que a despoja de qualquer relação com o conteúdo objetivo e do seu poder de julgar este último, e que a reduz ao papel de uma agência executiva mais preocupada com o como do que com o porquê” (HORKHEIMER, 2007: 60). Faz da razão um mecanismo rotineiro, Desabilita-a parcialmente.

Transversal ao nosso trabalho, reside a suspeita de a realidade contemporânea surgir fundada sobre uma dimensão exclusiva da razão – a razão subjetiva.

Atualmente, quando uma atitude se apelida de racional tem apenas implicado no seu conteúdo a anuência mental e o conformismo com a realidade.

A partir desta perspectiva de razão torna-se mais fácil e até *lógico dentro da lógica* a aceitação do sistema existente, e mais difícil de surgir o gene de uma visão crítica, na medida em que há uma convergência entre aquilo que a razão subjetiva procura e o que o sistema oferece. Daí ergueu-se um mutualismo cuja dinâmica ofereceu à história condições para a aceleração que nos trouxe até aqui.

Nesta razão, insuscetível de ser definida de forma unívoca, e por oposição a uma visão totalizante compatível com a razão objetiva, desenvolveu-se uma visão parcial e fragmentada que habilita a racionalização e acarreta a substituição da razoabilidade. As características deste imaginário, favorecido indelevelmente pelo contexto provocado pela globalização financeira assimétrica, passam pela crença inabalável na escalada do cosmos num tempo histórico cumulativo e linear, na

⁴ Assegura-nos Horkheimer que no passado os “grandes sistemas filosóficos, tais como os de Platão e Aristóteles, o escolasticismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão” (Horkheimer, 2007:10).

missão de domínio total do Homem sobre a natureza e no acreditar que é por via da racionalidade e do cálculo que essa ação se organizará.

Podemos então afirmar que a expressão sociológica do *homem unidimensional*, de que nos falava Marcuse, nos dá hoje tão-somente a exata medida do fatalismo, da descrença, da institucionalização de uma certa pobreza criativa, e do desencantamento claustrofóbico, absolutamente refém do pensamento único que hegemonizou o início do século XXI.

A extensão da face financeira da globalização capitalista conduziu a importantes alterações no campo sociológico. Uma das mais relevantes converge com os obstáculos que se levantam no âmbito da produção de uma teoria social crítica. A perspectiva crítica depara-se com a função de ultrapassar a própria realidade. Função que nasce, precisamente, na capacidade de conceber outras possibilidades. Preside a essa tarefa a noção de que o contexto pode ser mudado através da ação dos sujeitos. No passado, sempre existiu a capacidade de idealizar formas de concretização dessas ações e de tentá-las na prática. No entanto, nas características do tecido que nos cerca, pode identificar-se um conjunto de conceitos ligados ao pensamento utópico transato “que deixaram de ter a centralidade de que gozavam antes ou foram internamente tão reelaborados e matizados que perderam muita da sua força crítica.”⁵ (SANTOS, 2000: 25). Todavia, a capacidade de não se deter, impotente perante os factos e, pelo contrário, imaginar forma de os debelar, gera a pretensão da reconstrução alternativa.

O presente trabalho insere-se na linha de pesquisa sobre perspectivas alternativas à atual globalização capitalista, bem como a sua expressão reabilitadora nos planos da política, da ética e da liberdade.

Desenhado em seis capítulos, a nossa dissertação começa por apresentar um diagnóstico crítico da atualidade onde se relevam as consequências nefastas do modelo de desenvolvimento assente no crescimento económico que alimenta o paradigma e que se traduzem em aspetos como a degradação ambiental, o aumento

⁵ Ainda assim, convém salientar que mesmo com a sua hipotética manutenção, tal não significaria qualquer garantia de ultrapassagem das dificuldades. Não podemos deixar de recordar as palavras de Herbert Marcuse “não importa que se manifeste com clareza o carácter irracional da totalidade e com ele a necessidade de uma mudança, o discernimento da necessidade nunca foi suficiente para utilizar as possibilidades alternativas.” (MARCUSE, 2010: 252).

da vulnerabilidade e da pobreza humanas, e o fragilizar indelével do Estado vergado a um imaginário onde o poder e a riqueza prevalecem sobre qualquer valor.

No segundo capítulo é apresentada a movimentação alternativa à deriva da globalização, composta por um conjunto de tensões emancipatórias que designamos por alterglobalização. Chamamos a terreiro a dinâmica entre os países do Norte e do Sul, para nos ajudar a compreender a abrangência e a idiosincrasia dos movimentos alterglobalistas, bem como o modo como estes podem incubar novos territórios da política. Realçamos o caso particular do decrescimento, a forma como surgiu, como se desenvolveu e afirmou, a pluralidade que o compõe, as suas principais linhas caracterizadoras e quais são, em nosso entender, as suas possibilidades e os seus limites.

Nos terceiro, quarto e quinto capítulos apresentamos três pensadores contemporâneos em cujas obras identificámos abordagens críticas do atual momento histórico, mas sobretudo, convergentes com um futuro paradigma alternativo pós globalização. Em Serge Latouche, Adela Cortina e Carlos Taibo exploramos questões relacionadas com a política, a ética e a liberdade, respetivamente. Percorremos o trilho de uma megamáquina ao serviço do imperialismo económico que, de mãos dadas com um processo de ocidentalização do mundo, fez prevalecer o racional sobre o razoável e nos conduziu a esta *idade dos limites*. Refletimos sobre os desafios da moral em tempos de uma ética domesticada e deixamos as bases para uma teoria dos direitos humanos que a partir da força da cidadania ajude a reerguer a democracia e a situá-la na linha das suas raízes éticas. Detemo-nos sobre as características de uma crise que se afigura como a etapa derradeira do projeto capitalista e apresentamos a visão libertária que nos convida a olhar com atenção os espaços de autonomia e de uma nova sociedade.

Concluimos com um capítulo acerca da política, ética e liberdade para além da globalização, em que efetuamos um levantamento, em torno destes três elementos, em partes das obras dos nossos autores, que considerámos que contêm a expressão desse porvir. O círculo virtuoso do decrescimento, os valores de uma ética cívica e o movimento 15 M são exemplos do vislumbre de um tempo novo.

Podemos ainda, em nossa opinião, encontrar como denominador comum ao longo de todo o texto, o espírito de reflexão geral sobre a urgência da concretização de planos alternativos à hegemonia do capitalismo dominante. Resulta evidente que no tempo atual, o bem se confunde com riqueza e não com justiça. A escolha é entre riqueza e justiça. Trocar um imaginário de riqueza por um imaginário de justiça é, por isso, urgente.

Essa possibilidade não é nem fácil nem imediata. Tem *aprioris*. O mais importante que identificámos, sem o qual não será possível inverter o estado da atual situação, reside na capacidade humana de utilizar a *razão* em seu favor. No entanto, o seu significado poderá e deverá ser muito mais amplo, do que aquele que hoje lhe é atribuído. Recorremos de novo a Max Horkheimer (2007: 16) para explicitar que “quando se concebeu a ideia de razão, o que se pretendia alcançar era mais que a simples regulação da relação entre meios e fins: pensava-se nela como um instrumento para compreender os fins, para *determiná-los*. Sócrates morreu porque submeteu as ideias mais sagradas e correntes da sua comunidade e do seu país à crítica do *daimonion*, ou pensamento dialético, como Platão chamou. Ao fazê-lo, lutava ao mesmo tempo contra o conservadorismo ideológico e contra o relativismo mascarado de progresso mas na verdade subordinado aos interesses pessoais e profissionais. Por outras palavras: lutava contra a razão subjetiva e formalista advogada pelos outros sofistas. Sócrates sustentava que a razão, concebida como compreensão universal, devia determinar as crenças, regular as relações entre os homens, e entre o homem e a natureza”. Mais do que a pulverização, desagregação ou perda de valores basilares da sociedade gerada pelo domínio da razão subjetiva, o maior perigo reside na relativização em função do interesse subjetivo o que determina uma utilização instrumental da razão⁶. Há portanto uma distinção de base entre as resultantes, de uma ou de outra deriva, da razão, ou seja, compreender a razão como “princípio inerente da realidade” (HORKHEIMER, 2007: 11) ou entendê-la como “faculdade subjetiva da mente” (HORKHEIMER, 2007: 11). Mas não bastará. Vivemos tempos onde o sujeito parece fraco, onde a manipulação impera, onde os meios se assumiram como fins e onde os fins carecem de requalificação. Nessa uniformidade, nesse alinhamento cada vez menos plural, o desafio que nos espera é o de superar uma das partes dessa ambivalência que nos fala Silvério Cunha (2015: 225 e 226) “onde à inércia de uma massa de indivíduos que nada escuta nem pode criticar, tem de continuar a contrapor-se a possibilidade de um público que possa desencadear essa mesma crítica.”.

⁶ Que pode ser, mas não é necessariamente, uma razão instrumental.

“Os direitos humanos não são violados apenas pelo terrorismo, a repressão ou o assassinato, as estruturas económicas injustas que geram enormes desigualdades também os violam”

Papa Francisco

1. O estado (desencantado) da arte em contexto de globalização

O caminho que se prefigura para a globalização capitalista pode conduzir a humanidade ao abismo. Este é o pulsar expresso por um conjunto de autores contemporâneos aos quais este trabalho dá predominância. Com raízes na crise da modernidade, e tendo por pano de fundo uma sociedade-mundo, a mundialização⁷ a que assistimos traz associada uma lógica de domínio crescente dos, à partida, mais fortes sobre os, à partida e à chegada, mais fracos. É estruturalmente económica e assente num mercado orientado para a mais-valia, desregulado e insubordinado em relação a qualquer linguagem que não a do rendimento. A sua trajetória não conhece outro compromisso, na medida em que assenta em elementos como a técnica, a ciência e a economia que nas palavras de Edgar Morin (2010: 9) "não estão regulados pela política, pela ética nem pelo pensamento". Como tem sido perceptível, as entidades com responsabilidade na regulação, quer ao nível nacional, quer transnacional, tardam em ser minimamente eficazes perante a aceleração histórica da sociedade-mundo altamente tecnológica. Os avanços associados à mensagem simbólica de progresso contêm em si mesmos elementos de regressão, no plano em que acentuam desigualdades e promovem exclusões.

É no campo da cultura, pelo seu carácter transdisciplinar, e sobretudo como território base onde reside o caldo de suporte normativo, que a deriva da globalização se faz notar de maneira particularmente intensa. Na sua incursão analítica por este fenómeno, o já citado Edgar Morin identifica cinco aspetos que consideramos, igualmente, pertinentes para a compreensão da abordagem que aqui seguimos, a saber: "1) A expansão à escala planetária da esfera das artes, da literatura e da filosofia. 2) A homogeneização, estandardização, degradação e perda da diversidade; mas também a dialógica (relação antagónica e complementar) entre produção e criação. 3) O desenvolvimento de um folclore planetário. 4) O surgir de grandes tendências transnacionais, encontros, mestiçagens, novas sínteses e novas diversidades. 5) O retorno às origens, e a regeneração das singularidades." (MORIN, 2010: 83).

⁷ Utilizamos ao longo deste trabalho o termo mundialização como sinónimo de globalização, não obstante elas não serem unanimemente reconhecidas como tal. Apesar de notarmos que "qualquer palavra que utilizemos levanta problemas, transporta ideias e sentimentos subjacentes." (PIMENTA, 2004: 25), optamos várias vezes por mundialização que é o termo mais caro ao denominador alterglobalista que subjaz à abordagem aqui desenvolvida.

A convergência, aparente para uns e efetiva para outros, consoante o ângulo do qual seja feita a observação do fenómeno, passou a ser o elemento-chave do diagnóstico que se queira fazer sobre o presente e o futuro da humanidade. Nesta linha seguimos com o filósofo e sociólogo francês Gilles Lipovetsky (2010: 15) quando afirma que "Esta formidável dinâmica coincide com a conjunção de fenómenos económicos (a liberalização dos mercados num capitalismo planetarizado) de inovações tecnológicas (as novas tecnologias de informação e da comunicação), as reviravoltas geopolíticas (o desmoronamento do império soviético. Ainda que esta unidade do mundo não seja nem um fenómeno absolutamente recente (estamos numa «segunda mundialização») nem uma realidade completa, não é menos verdade que ela constitui uma mutação geral e profunda tanto na organização como na perceção do nosso universo.". Por consequência desta mistura de razões, e a partir de determinado momento também por causa dela, nasceu similarmente uma nova cultura. Em síntese "A globalização é também uma cultura. Estamos, assim, no momento em que se coloca e em que cresce desmesuradamente uma cultura de «terceiro tipo», uma espécie de hipercultura transnacional que propus chamar, com Jean Serroy, *cultura-mundo*." (LIPOVETSKY, 2010: 16). A cultura-mundo é porventura a maior e mais forte arma que o capitalismo global desenvolveu. Ela é não apenas responsável pelo esbatimento das diferenças características das diversas identidades, através das plataformas tecnológicas de comunicação, mas essencialmente pela construção de um imaginário comum de cariz mercantil. Essa uniformização planetária traduz-se numa generalização dos modos de vida e de consumo que mais não é do que a realização do programa da modernidade que concebe a humanidade como "Uma coleção abstrata de homens idênticos – O homem universal das luzes" (LATOUCHE, 1995: 51).

As bases do iluminismo que abriu caminho a uma racionalidade socializada, não poderiam suspeitar da consequência de um *identitarismo*, preso a um imaginário de matriz económica, assente nos conceitos de crescimento e de desenvolvimento. Ou, talvez a via que a História percorreu tenha a marca de um falso caminho. Pois como nos lembra Wilhelm Röpke (2010: 147) "O racionalismo, com os seus filhos o liberalismo político e o económico, pertence como nenhum outro, sem dúvida, a essa categoria de matérias que não podem, nem ser louvadas, nem descartadas em bloco e requerem ser delimitadas e consideradas dentro da sua esfera de equilíbrio". A evidente não aplicação desta parcimónia ao produto histórico do conceito desenvolvimentista, agora acentuado pela globalização, fora, no entanto, já há muito notado por intérpretes intelectuais dos últimos séculos. Quer numa

perspetiva mais filosófica ou mais sociológica. O que era o rebanho de Nietzsche senão massa humana pronta a ser enformada? Ou, o que queria dizer Ortega y Gasset com o seu Homem-massa senão a constatação de um mau prenúncio que se tornava evidente?

Aludamos pois, brevemente, a estas abordagens. Nietzsche explicou a surgimento daquilo a que chamou *rebanho*, através do crivo da dinâmica social da modernidade. Considerou que esta formula mecanismos de formatação que previnem, e reprimem, os desvios que a põem em causa e asseguram a utilidade da conceção dominante. Perversamente arreigado a estes mecanismos está o ideal de um homem cuja ação conduz ao bem comum e que por isto dá à sociedade a alegada legitimidade, fundada em direito, para evitar e desconstruir tudo o que lhe surja como oposto, que a transtorne ou ponha em causa. Disse-nos oportunamente: “Em toda a parte onde o rebanho se impôs e afirmou perentoriamente o seu instinto gregário, os indivíduos independentes foram tidos como nocivos e perniciosos: a vigência da moral do rebanho gera a má-consciência nos homens superiores e raros.” (NIETZSCHE, 2007: 23).

Por seu turno, Ortega y Gasset referiu, ao tempo, sobre este assunto que: “Por toda a parte surgiu o homem-massa [...] um tipo de homem feito à pressa, montado apenas sobre umas quantas e pobres abstrações e que, por isso mesmo, é idêntico de uma ponta à outra da Europa.” (ORTEGA Y GASSET, 2007: 16) – hoje certamente di-lo-ia do mundo globalizado – “A ele se deve o triste aspeto de monotonia asfíxica que a vida vai tomando em todo o continente.” (ORTEGA Y GASSET, 2007: 16) e acrescenta: “Este homem-massa é o homem previamente esvaziado da sua própria história, sem entranhas de passado e, por isso mesmo, dócil a todas as disciplinas chamadas «internacionais». Mais do que um homem, é apenas *uma* carapaça de homem constituído por meros *ídola fori*⁸; carece de um «dentro», de uma intimidade sua, inexorável e inalienável, de um *eu* que não se possa revogar. Daí que esteja sempre na disponibilidade de fingir ser qualquer coisa. Só tem apetites, crê que só tem direitos e não crê que tem obrigações: é o homem sem a nobreza que obriga – *sine nobilitate* - *snob*. (ORTEGA Y GASSET, 2007: 16).

Podemos afirmar, sem grande margem de erro, que o desenho da estrutura que é hoje protagonista foi, então, historicamente desenhada pelo iluminismo e pelas condições que o mesmo criou, para que outra mentalidade emergisse e originasse

⁸ Ídolos da vida pública.

novas condições de relação social. A génese desta matriz comportamental surge, em nossa interpretação, profundamente ancorada na representação e organização do trabalho. Disse-nos, uma vez mais, Friedrich Nietzsche (2007: 25 e 26), que “a divisão do trabalho é a forma que expressa as relações de dominação social e política que há numa comunidade (...) ele é também uma lei cruel que envolve e obriga quase todos os homens (...) ele distrai ininterruptamente o sofredor.”. A economia que, como sustentamos trata-se de uma construção, repousa num determinado imaginário. Um referencial de adesão voluntária à qual as massas⁹ se submetem na ausência de qualquer reflexão crítica. O trabalho é a base desse imaginário social que possibilita que o puzzle ganhe forma.

Ao aprofundarmos um pouco mais o nosso estudo verificamos que o nascimento do trabalho nos moldes atuais é uma criação da burguesia em ascensão que, com o objetivo de desacreditar a aristocracia, terá desenvolvido entre os séculos XVI e XVIII, através de fórmulas propagandistas, a ideia *trabalhista* herdada de São Paulo e subordinada à ideia de *quem não trabalha não come*. Como refere Serge Latouche, reportando-se à época, “Aquela volta a dizer: nós, os burgueses das cidades, trabalhamos no duro para produzir o bem-estar de todos, nós temos então, por isso mesmo, um direito legítimo à riqueza e ao poder” (LATOUCHE, 2005a: 64). Perante tal ideologia não se poderia esperar outra consequência senão a solidariedade da enorme massa de camponeses e de operários. Como resultado, a burguesia empreendedora deste capitalismo nascente, ansiosa por ascender através do seu sucesso material a símbolos que até aí lhe eram vedados, empenhou-se enormemente em transformar a moeda, então um referencial de equivalência geral de valor, em símbolo de poder e reconhecimento social tendo como consequência a implementação de uma lógica de acumulação capitalista. Ainda que essa atividade não seja exatamente o melhor exemplo de um paradigma trabalhista, o facto é que foi geradora do antagonismo entre um imaginário de emancipação e uma realidade escravizante. Aduz o autor que “O imaginário é o de um homo faber (...) e mais precisamente a ideologia do artesão livre que vive do fruto da sua habilidade para transformar a natureza com vista à satisfação das suas necessidades” (LATOUCHE, 2005a: 64). Além desta perspetiva, importa também deixar aqui a pertinente visão de André Comte-Sponville sobre a dimensão moral do trabalho. Ou melhor, segundo ele, a ausência dessa dimensão pois, em sentido moral, um valor não terá

⁹ O termo massas surge aqui referido no sentido acrítico, sugerindo que estas *aparecem ao olhar e ao espírito como vagos aglomerados de entidades amorfas e inertes, semelhantes às coisas* (PERROUX, 1974: 7), como François Perroux analisa em detalhe na obra *Massa e Classe*, Lisboa: Livros Horizonte.

preço, mas "o trabalho tem preço. Nenhum valor está submetido ao mercado; ora bem, há um mercado de trabalho... Para amar, perguntas quanto custa? Já não seria amor, senão prostituição. Para ser justos, é necessário que nos seja pago? Já não seria justiça, senão corrupção. Para trabalhar, em troca, pede-se algo (um salário, honorários, um benefício...), e tem-se razão! O amor e a justiça são valores morais: não estão à venda. O trabalho vende-se, por isso não é um valor." (SPONVILLE, 2004: 206).

A realidade é a alienação específica possibilitada pelo rendimento salarial. Mas há um preço a pagar. A condição a suportar passa pela redução à condição de *animal laborante* através da execução de tarefas repetitivas sequestradoras da criatividade humana. Trata-se da submissão real e formal ao dinheiro¹⁰. Em que o trabalhador não tem qualquer controlo sobre a ação do seu trabalho nem, tão pouco, a capacidade de reapropriação sobre o que produz. Com o tempo a burguesia funda a legitimidade sociológica do seu poder e do seu direito de propriedade. A verdade é que estamos na presença de um imaginário libertador através de uma vivência cerceada. O trabalho, afirmou Nietzsche, "é a *melhor polícia* contra a independência, pois ele absorve quase todas as energias disponíveis e impede o discernimento sobre a vida, ele oculta a real condição de escravo do homem moderno." (NIETZSCHE, 2007: 26). E esta articulação de factos é hoje, a espaços, absolutamente turvada, através da mediatização, pela existência das exceções. A realidade do trabalho escraviza e estupidifica os trabalhadores. O Homem, não mais que o Homem em *part-time*.

Existe um campo psicossociológico, ou, sobretudo um campo psicossociológico, organizado a partir do modelo e dotado de grande dinâmica que determina a colonização do imaginário. Nada é deixado ao acaso e "As teorias e os sistemas jurídicos remetem sempre para outra coisa que não eles próprios. Através da evolução e do exercício do direito, indicam as condições materiais que definem o seu projeto sobre a realidade social." (HARDT e NEGRI, 2004: 39). Devemos pois analisar os meios e os impulsos que fabricam a realidade social e as perspectivas que lhe estão intrínsecas. Na senda dos trabalhos de Michel Foucault encontramos

¹⁰ Para relembrar que nem sempre foi assim, é oportuno e justo salientar que quando muitas vezes se estabelece, de modo erróneo, uma conexão direta entre o atual estado da economia e o pensamento de Adam Smith, o clássico fundador dos pressupostos mais notáveis do mercado livre, este tinha sobre o dinheiro um entendimento completamente diverso do que aquele que existe atualmente. Para ele o dinheiro possuía apenas "o que se pode chamar de valor relativo, ou de troca, dos bens." (SMITH, 2003: 36).

uma grelha interpretativa dos mecanismos de organização da sociedade e do poder. Temos que os mesmos nos permitem “nas formas sociais, uma transição histórica e decisiva: da *sociedade disciplinar*¹¹ para a *sociedade de controlo*.” (HARDT e NEGRI, 2004: 40)

Começa por impor-se o trabalho como alicerce do organismo social e garante-se obediência à estrutura com recurso ao aval das instituições disciplinares. Através delas organiza-se a fundação da sociedade e deixa-se perceber (ou demonstra-se) a razão da disciplina. Esta lógica disciplinar assenta sobretudo na definição dos parâmetros e das margens do pensamento e da ação, fornecendo a interpretação clara entre o que é aceite comportamentalmente e o que é sancionado. Ultrapassado o campo disciplinar, no final da modernidade, os instrumentos de domínio tornam-se “cada vez mais «democráticos», cada vez mais imanentes ao campo social, difundindo-se no cérebro e no corpo dos cidadãos. Os comportamentos de integração e de exclusão social próprios do poder são assim cada vez mais interiorizados pelos próprios sujeitos.” (HARDT e NEGRI, 2004: 40 e 41). A estruturação da nova lógica passa por uma megamáquina que organiza e dirige a alma e o corpo “ao encontro de um estado de alienação autónoma, a partir do sentido da vida e do desejo de criatividade.” (HARDT e NEGRI, 2004: 40 e 41). A sociedade de controlo é, portanto, o resultado da densificação dos mecanismos presentes na sociedade disciplinar, “mas, ao contrário da disciplina, trata-se de um controlo que se estende muito para além das sedes estruturadas das instituições sociais, através de redes flexíveis, moduláveis e flutuantes.” (HARDT e NEGRI, 2004: 40 e 41) Estamos então numa sociedade determinada pelo biopoder. Este traduz uma forma de gestão e organização do âmago das relações sociais, assegurando a sua determinação de acordo com a obtenção de um controlo total da vida. Michel Foucault diz-nos que a vida se transformou em objeto de poder e que tal poder é intrínseco, totalizante e administrador da mesma. Por consequência, “A sociedade, subsumida sob um poder que desce até aos centros vitais da estrutura social e dos seus processos de desenvolvimento, reage como um corpo único. O poder exprime-se assim como um controlo que invade o fundo das consciências e

¹¹ “A *sociedade disciplinar* é a sociedade na qual o domínio da sociedade é assegurado através de uma rede ramificada de *dispositivos* ou de aparelhos que produzem e regem costumes, hábitos e práticas produtivas.” (HARDT e NEGRI, 2004: 40).

dos corpos da população – e que se estende, ao mesmo tempo, através da totalidade das relações sociais.” (HARDT e NEGRI, 2004: 41 e 42).¹²

Através das leis da economia, com as bengalas da ciência e da técnica, o mundo parece a certa altura um corpo possuído. Os Homens vergados a seres de conforto do consumo aos quais, sob o pretexto da complexidade, lhe são subtraídas as explicações que o poderiam impulsionar à ação. Conforme sublinha Ramon Folch (2011: 118) "Se algo se pode explicar, deve ser explicado claramente, que é o contrário de banalizadamente. Em concreto, podem e devem ser explicados com clareza os fenómenos complexos (...) porque a complexidade é a principal característica do momento que atravessamos. Se verdadeiramente se tem algo a dizer, é tempo de falar. É tempo de explicar de forma entendível a complexidade, para que não se converta em complicação simplificada. De outro modo, apenas socializaremos a ignorância.". De acordo com a visão hegemónica, tudo aquilo que se afigura alvo do desejo humano é suscetível de entrar no domínio mensurável da troca. Dito de outra forma, a teoria económica contemporânea de matriz desenvolvimentista não contempla limites, “Só que, em vez de provocar um equilíbrio harmonioso para a grande felicidade do maior número de pessoas como postulam os liberais, este mercado total, totalmente enganador, não pode evitar nem em teoria nem em prática algumas instabilidades perigosas...” (LATOUCHE, 1998: 33). Os enormes saltos tecnológicos não devolveram tempo¹³ útil aos cidadãos para que a *Cidade* deixasse de estar tributária de um profundo olhar. As empresas - átomos da estrutura - estão entregues à lógica de comando numérico da máquina sendo conferido ao Homem o papel de executante de tarefas não pensantes, condenando-o a uma trajetória de sequestro real de uma existência, cada vez mais, virtual. Este paradigma composto pela figura simbólica do *homo economicus* que é "o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*" (FOUCAULT, 2010: 336), articula-se na perfeição com os pressupostos do sistema.

As consequências negativas da deriva da globalização capitalista fazem sentir-se em vários domínios. Neste trabalho sublinhamos as dimensões ambiental, a

¹² Fá-lo através dos [...] três aspetos principais do trabalho imaterial na economia contemporânea: o trabalho de comunicação da produção industrial, recentemente conectado no interior de redes de informação; o trabalho de interação da análise simbólica e da resolução dos problemas; o trabalho de produção e de manipulação dos afetos.” (HARDT e NEGRI, 2004: 47).

¹³ O Homem da atualidade é um verdadeiro caçador de tempo sem que, paradoxalmente, tenha tempo para nada.

vulnerabilidade e a pobreza, e a astenia do Estado, que são hoje terreno sugestivo para o surgimento de novos impulsos de cidadania. A ação da globalização doma o Homem. Ao mesmo tempo que desabilita esse elemento estaminal precursor de mundos plurais. Por onde anda a dimensão criadora que nos torna diferentes de todos os outros seres? Parece adormecida neste início de século. Escondida talvez! Perscrutar, pois, nos recônditos confins da sua essência é o elemento de fundo que norteia a presente investigação¹⁴.

¹⁴ Ao longo do texto, nas linhas e entre elas, na escolha medida das palavras, estão plasmados os agradecimentos e a vénia a todos os que me acompanharam positivamente ao longo da vida. Que em cada *jornada*, me apoiaram e incondicionalmente me deram ânimo. Aqui, em modesta nota de pé de página, não quero deixar de me referir àqueles que me ajudaram também, ao forjar em mim a mais profunda resistência e reação. Àqueles que a partir do medo blindam as instituições onde se escondem, através de expedientes formais ou protegidos por dedicados lacaios. Àqueles que as usam como máscara da sua *acompetência*. Aos que rejeitam a reflexão e a dialética e que são, nas palavras de Ortega y Gasset, *carapaças de Homem*. De certo modo fortaleceram a minha determinação. Pois, em boa verdade, a motivação também surge da vontade de superação da adversidade e do desconforto. Também a eles o meu *profundo* obrigado.

O impacto ambiental

O impacto do atual modelo consumista, com origem no conceito desenvolvimentista, faz-se sentir com particular acuidade no domínio ambiental. A ameaça é também ela global. É reconhecido internacionalmente, que a questão climática é uma ameaça de fundo que, apesar de presentemente ter efeitos nefastos, vê agravada a dificuldade ao seu combate por uma certa percepção de diferimento geracional, na sua dimensão mais letal. As alterações "nos padrões climáticos, ameaçam a produção de alimentos através do aumento da imprevisibilidade das chuvas; a elevação do nível do mar contamina as reservas de água doce do litoral e aumenta o risco de inundações; e eventos climáticos extremos, que previsivelmente se tornarão mais frequentes e graves, podem causar destruição." (UNEP - ANNUAL REPORT, 2013: 7).

No embrião da problemática ambiental, temos o aquecimento global. O aquecimento global pode ser caracterizado como o aumento da temperatura média superficial global. O significado deste aumento de temperatura ainda hoje é objeto de muitos debates entre cientistas, divididos pelo agente em relação ao qual atribuem a origem do fenómeno. Ou causas naturais, ou antropológicas, isto é provocadas pelo homem, são as duas linhas que se confrontam. Em nossa opinião as causas antropológicas prevalecem, ou pelo menos aceleram a degradação ambiental e é convergente com elas a posição defendida neste trabalho.

O IPPC¹⁵ (Painel Intergovernamental para as Mudanças Climáticas, estabelecido pelas Nações Unidas e pela Organização Meteorológica Mundial em 1988) no seu relatório mais recente¹⁶ sustenta que a maior fatia do aquecimento observado durante os últimos 50 anos se deve muito provavelmente ao aumento do efeito de estufa, havendo evidência de que esse aquecimento se deve essencialmente a ação humana. O sol envia radiação que a Terra recebe e da qual devolve uma parte novamente para o espaço sob a forma de calor. Um conjunto de gases retém alguma da radiação que a Terra emite, evitando que ela se liberte integralmente

¹⁵ O IPCC (a partir da sigla do Painel em inglês, IPCC) é uma organização sediada em Genebra. O IPCC é o resultado de uma cooperação entre a Organização Meteorológica Mundial e o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente. Com o aval da ONU, a entidade já produziu cinco grandes relatórios até hoje.

¹⁶ O quinto Relatório de Avaliação do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, é a mais recente atualização das atividades do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, compilando e sintetizando os estudos de cientistas de todo o mundo sobre o aquecimento global.

para o espaço, e devolvem novamente ao planeta algum desse calor num fenómeno conhecido como efeito estufa. É essa dinâmica de trocas de radiação sob a forma de calor que permite a existência de vida, tal como a conhecemos. O gás que mais influência tem neste processo é o dióxido de carbono, que é, como sabemos, um gás bastante poluente. Além disso os seus índices de presença na atmosfera têm vindo a aumentar de forma consistente desde o século passado, o que pode potenciar o aumento da temperatura terrestre, fazendo crer que se nada for feito para que esta trajetória se inverta, as consequências possam ser nefastas para a *grande casa comum*¹⁷. As principais fontes de emissão de dióxido de carbono estão intimamente ligadas ao modelo de exploração económica assente nos combustíveis fósseis como por exemplo o petróleo e o carvão. As manifestações dos efeitos sobre a natureza não assumem um carácter uniforme, contudo o seu efeito é de longo prazo e global, não poupando os territórios independentemente da ação, mais ativa ou menos ativa, que estes tenham em contributo para o fenómeno.

Intimamente relacionada a esta problemática está, para além da já referenciada hiperprodução poluente caracterizadora do modelo económico hodierno, a devastação florestal, essencialmente com implicações demográficas com origem em fortes interesses económicos.

Como sabemos as florestas são essenciais para a fixação do carbono e, através desse processo, cruciais na estabilização climática. Também nesta matéria não se verificam comportamentos homogêneos, o que não favorece o equilíbrio entre os territórios. Os diferentes desempenhos territoriais têm que ver com as diferentes espécies que materializam o coberto arbóreo com particular destaque para o desempenho em alta das florestas tropicais. Temos que "As florestas tropicais armazenam mais carbono. Quase metade desse carbono acima do solo é nas florestas da América Latina, com 26 por cento na Ásia e 25 por cento em África. As resinosas do norte, a vasta boreal e as florestas de folhosas são também importantes reservas de carbono. Florestas temperadas foram dizimadas ao longo dos séculos, mas agora estão em expansão na Europa e nos Estados Unidos, acumulando carbono. Em algumas partes do mundo, as florestas crescem em turfeiras, onde pode haver mais carbono no solo do que na floresta." (WWF - Living Planet

¹⁷ A atmosfera e os mares aqueceram, o gelo e a neve diminuíram na maior parte das regiões frias do mundo. O nível do mar aumentou substancialmente no último século devido à expansão térmica das águas. Em termos climáticos é nítido o aumento da tendência de secas e enchentes. A escassez de chuva intensifica o processo de desertificação, tornando os solos mais secos, menos férteis e mais pobres.

Report, 2012: 74). O relativismo que graça na avaliação que é formulada sobre os elementos de maior relevo para a defesa do ambiente é, por definição, gerador de perspectivas desajustadas, por ausência de consciência, por desconhecimento, ou mesmo pela presença de incompreensíveis interesses antagónicos, normalmente, de índole económica. Não obstante a exata noção do papel desempenhado por estes pulmões ao serviço da humanidade, "As florestas do mundo estão a ser desflorestadas e degradadas por atividades humanas, libertando gases com efeito de estufa, especialmente CO₂, para a atmosfera. Globalmente, cerca de 13 milhões de hectares de floresta foram perdidos a cada ano entre 2000 e 2010. A desflorestação e a degradação florestal atualmente são responsáveis por cerca de 20 por cento do total das emissões antropogénicas de CO₂ - a terceira maior fonte depois do carvão e do petróleo. Isso faz com que a conservação da floresta seja uma estratégia vital nos esforços globais para reduzir drasticamente as emissões de gases com efeito de estufa." (WWF - Living Planet Report, 2012: 75).

Há mesmo um conjunto de territórios que mais do que a sua sobrevivência enquanto ecossistemas, está em causa a sua continuidade física. São exemplo desta situação os pequenos estados insulares em desenvolvimento. Trata-se de uma realidade que abrange mais de 50 países e mais de 60 milhões de pessoas que, curiosamente, em conjunto, produzem menos de 1% dos gases de efeito estufa. No relatório do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) podemos encontrar um forte alerta para o risco que eles correm, devido às mudanças climáticas. Estas regiões, pelas suas características costeiras, estão particularmente sujeitas a perda de território para o oceano, por via do aumento do nível da água do mar. O PNUMA aponta para que nas últimas duas décadas tenham perdido sensivelmente 34 milhões de hectares dos recifes de coral. Para além das vulnerabilidades geológicas, designadamente a sua reduzida extensão territorial e a elevada concentração populacional, potenciadores de tragédias relacionadas com risco de cataclismos naturais, a dependência alimentar do ecossistema autóctone pode, com o acentuar das mudanças climáticas, por em causa a própria alimentação gerando, a termo, situações de pobreza e miséria extrema. Por exemplo, enquanto o mar aumenta globalmente em média 3,2 milímetros por ano, no Pacífico Ocidental o oceano aumentou em 12 milímetros por ano entre 1993 e 2009, quatro vezes mais do que a média mundial.

Esta é a resposta de *Gaia* aos atentados de que é alvo pela ação de um modelo de exploração fortemente predatório, desrespeitador da intergeracionalidade e desafiador dos limites da terra. Os "Ecossistemas - as teias interdependentes e complexas de organismos vivos e recursos-naturais - desempenham um papel

fundamental no apoio ao bem-estar humano e estímulo ao crescimento económico através dos valiosos serviços que prestam, como alimentos, água potável e para irrigação, polinização e regulação do clima. No entanto, a sociedade humana tem prejudicado sistematicamente esses aliados naturais, tem explorado as florestas, as terras aráveis e rios como se fossem inesgotáveis.” (UNEP - ANNUAL REPORT, 2013: 21).

O modelo capitalista vigente procura responder no seu interior, ou melhor, no interior das suas instituições. Responder de forma compensatória em nossa opinião, na medida em que constrói, muitas vezes de forma casuística e reativa, respostas a problemas estimulados pela natureza do próprio modelo, mas que não combatem verdadeiramente o cerne da questão. Têm um carácter de expiação, embora sosseguem as almas mais formatadas e alinhadas com a lógica dominante. Exemplo disto é a afirmação de que “Gerir a riqueza e a diversidade dos recursos naturais do planeta, bem como, gerir as ameaças ambientais num mundo globalizado de nações interligadas, as economias e as pessoas, requer respostas globais, respostas regionais, nacionais e locais mais fortes e que envolvam uma ampla gama de atores. Governança ambiental efetiva em todos os níveis é fundamental para solicitar e coordenar as respostas e o mandato do PNUMA deve ser a principal autoridade ambiental global para a promoção e o fortalecimento dessa governança. O UNEP oferece avaliações científicas de especialistas e auxilia os Estados membros a cumprirem as suas obrigações ambientais e a desenvolverem as suas políticas, leis e instituições para colocar a sustentabilidade ambiental no cerne do desenvolvimento.” (UNEP - ANNUAL REPORT, 2013: 27). Estes relatórios contêm, de facto, a expressão de pulsões contraditórias uma vez que fazem um diagnóstico crítico bastante razoável mas ao mesmo tempo cometem, a nosso ver, a ingenuidade de conceber soluções endógenas o que manifestamente não nos parece satisfatório. Se é facilmente aceite por todos que "A sociedade humana está cada vez mais dependente de produtos químicos, em produtos para a promoção do desenvolvimento económico e melhoria das condições de vida. No entanto, esses ganhos não devem surgir à custa da saúde humana e do meio ambiente. A produção e o uso abusivo e descartável de produtos químicos também podem dificultar o desenvolvimento, afetando o abastecimento de água, segurança alimentar e produtividade." (UNEP - ANNUAL REPORT, 2013: 37), falta todavia afirmar que o atual padrão desenvolvimentista assente no capitalismo estimula a permanente aceleração da produção e do consumo, que são naturalmente responsáveis pelo esgotamento dos recursos naturais e pela consequente degradação do ambiente que põe em causa a própria vida na terra.

Um conceito, com o qual a sociedade passou a estar familiarizada em virtude da problemática ambiental é o de pegada ecológica. Associado a ele surge um outro que em termos analíticos se lhe opõe, que é o conceito de biocapacidade.

A pegada ecológica traduz o consumo de recursos que a humanidade materializa face aos recursos renováveis disponíveis na Terra com a sua respetiva capacidade de absorver o dióxido de carbono (CO₂) produzido. Ou seja, o consumo face à biocapacidade. Ambos os conceitos têm tradução na mesma unidade, o que torna possível a comparabilidade entre elas. Essa unidade designa-se por "hectare global" (gha) e representa um hectare biologicamente produtivo. Quando o quociente entre ambas é de valor igual à unidade diz-se, convencionalmente, que expressa a produtividade média mundial. Partindo destes dois conceitos e tomando como elemento de análise o trabalho realizado pela World Wide Fund, que é uma Organização não governamental internacional com ação nas áreas da conservação, investigação e recuperação ambiental - (WWF), verificamos que a procura pelos recursos naturais ao nível do planeta é claramente superior à oferta que este pode proporcionar. Temos que "Em 2008, a biocapacidade global da Terra era de 12,0 bilhões de gha, ou 1,8 gha por pessoa, enquanto que a Pegada Ecológica da humanidade era 18,2 bilhões de gha, ou 2,7 gha por pessoa. A quantidade de terra florestal necessária para absorver as emissões de carbono é a maior componente da Pegada Ecológica (55 por cento). Essa discrepância significa que estamos numa situação de passivo ecológico: são precisos 1,5 anos para que a Terra regenere totalmente os recursos renováveis consumidos num ano pelas pessoas. Em vez de vivermos dos juros, estamos a comer o nosso capital natural." (WWF - Living Planet Report, 2012: 38).

Com o padrão de consumo que emana da lógica intrínseca ao modelo capitalista, certamente não constitui surpresa o facto de a pegada ecológica revelar tendência para o excesso de consumo face à biocapacidade.

Além deste facto incontestável, é igualmente incontornável a diferença verificada entre os vários países. Por exemplo, de acordo com o relatório antes referido, se cada pessoa vivesse, em média, com um nível de consumo idêntico ao de um cidadão português seriam necessários, em termos de biocapacidade, o equivalente a 2,32 planetas, uma vez que a pegada ecológica média por pessoa em Portugal é de 4,12 hectares globais (gha). Se porventura, a média recaísse sobre um residente na Indonésia, sobraria intacto um terço da biocapacidade do planeta. Ao invés se prevalecesse o nível de pegada ecológica de um cidadão dos Estados Unidos da América seriam necessários quatro planetas para que a capacidade regeneradora da Terra fosse reposta. A trajetória vivida não é apenas preocupante mas perigosa uma

vez que "Numa escala global, tanto a população como o consumo médio *per capita* têm contribuído para o aumento da pegada desde 1961. No entanto, a contribuição relativa de cada uma para o aumento da Pegada Ecológica é diferente por regiões. Desde 1970, as necessidades anuais da humanidade sobre o mundo natural ultrapassaram o que a Terra pode renovar a cada ano. (...) Mantendo as atuais taxas de consumo de alguns ecossistemas fará com que estes atinjam um colapso antes mesmo do recurso estar completamente esgotado." (WWF - Living Planet Report, 2012: 40).

Se a análise nos é dada, a maioria das vezes, em resultado da pegada ecológica, ou seja, por analogia de linguagem económica, do lado da procura, a verdade é que também podemos examinar o lado da oferta, isto é, na perspetiva da biocapacidade. Também sob este ponto de vista, existe diversidade. Tal conclusão permite compreender que no cruzamento das variáveis, resultam diferentes pegadas ecológicas para diferentes biocapacidades por países. Naturalmente, também esta realidade é alvo de comercialização. Os países que possuem elevada biocapacidade e por seu turno uma reduzida pegada ecológica acabam por exportá-la. Uma vez mais a questão ambiental é subalternizada à dimensão económica. No caso da "Bolívia, por exemplo, tem uma pegada *per capita* de 2,6 gha e uma biocapacidade per capita de 18 gha. No entanto, é importante notar que esta biocapacidade pode muito bem ser exportada e utilizada por outras nações. Por exemplo, a Pegada Ecológica de um cidadão dos Emirados Árabes Unidos (EAU) é de 8,4 gha, mas dentro do país, há apenas 0,6 gha de biocapacidade disponível por pessoa. Os moradores dos Emirados Árabes Unidos são, portanto, dependentes dos recursos de outras nações para atenderem às suas necessidades. Como os recursos são cada vez mais restritos, a concorrência está a crescer, e aumenta a disparidade entre as nações ricas em recursos e com recursos escassos, é altamente provável que venha a ter fortes implicações geopolíticas no futuro." (WWF - Living Planet Report, 2012: 47). Esta abordagem é tanto mais realista quanto melhor compreendermos que de acordo com a WWF "Dez países respondem por mais de 60 por cento da biocapacidade total de Terra em 2008. Isso inclui cinco dos seis países BRIICS: Brasil, Rússia, Índia, Indonésia e China. (Global Footprint Network, 2011)." (WWF - Living Planet Report, 2012: 48).

A convergência entre poder económico e pegada ecológica elevada tornou-se natural. Por outro lado, a biocapacidade média disponível nos países com menos poder económico é superior à sua pegada. As nações ricas podem importar biocapacidade (medida neste caso através de produtos e recursos) de países pobres, aumentando a sua pegada por contrapartida da poupança da sua capacidade e/ou da

degradação da capacidade ambiental dos países mais frágeis. A trajetória que se desenha "é potencialmente catastrófica, não apenas para a biodiversidade, mas também para as pessoas que vivem nestes países. Enquanto todo o mundo depende em última análise dos serviços dos ecossistemas e recursos naturais, são as populações mais pobres do mundo a sentir o impacto da degradação ambiental mais diretamente. Sem acesso a terra, água potável, alimentação adequada, combustível e materiais, as pessoas vulneráveis não podem sair da pobreza e prosperar." (WWF - Living Planet Report, 2012: 57). As ameaças externas não constituem, em boa verdade, qualquer novidade. Ao longo do tempo, os Estados, as nações e os povos sempre enfrentaram o risco de externalidades potencialmente perigosas. Quer tivessem origem na natureza, quer resultassem da ação do Homem, as vulnerabilidades nunca atingiram, contudo, o nível de interligação que apresentam atualmente. Temos portanto que "O resultado é uma forma profunda e inteiramente nova de interdependência, em que as ações de cada ser humano têm o potencial de afetar as oportunidades de vida de outras pessoas em todo o mundo, bem como as das gerações futuras." (PNUD - RELATÓRIO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO, 2014: 22). Ainda que acreditemos que as consciências individuais, dinamizadas por uma opinião pública tendencialmente mais atenta e com uma forte dimensão de especialização, são cada vez menos tolerantes às ações desequilibradoras dos interesses económicos, escasseiam formas de atuação eficazes. A convergência de sensibilidades, nem que seja instigada pela evidência, dará a breve trecho lugar a novas formas de luta que, muito previsivelmente, em nossa opinião, institucionalizarão o combate, desta vez, pela própria sobrevivência.

A globalização torna os diferentes espaços interdependentes. Esta é talvez a sua característica definidora, independentemente da coexistência com a narrativa romântica de soberanias e autossuficiências. Tal interdependência legitima um certo discurso institucional bem intencionado, certamente, onde se vão elencando as desigualdades abissais entre os ricos e os pobres do planeta, atribuindo normalmente aos últimos a razão de um posicionamento primário no caminho do suposto acesso capitalista ao bem-estar para todos e em todos os lados. A miséria realmente existente é, de certo modo, engolida pela comiseração dos poderosos que ditam as regras e apontam para o *caminho da luz*.

Vulnerabilidade e pobreza

Seja qual for a abordagem que se faça sobre a pobreza numa Era global, respeitando a sua multidimensionalidade, concordaremos, certamente, que as desigualdades que tingem o pano de fundo são responsáveis, em grande medida, por ela. Importa aqui ressaltar que não se trata apenas de desigualdades entre regiões do globo, mas também desigualdades entre países e até mesmo de incidência local. O que se passa é que o modelo de capitalismo desenvolvimentista provoca e alimenta essas desigualdades na proporção da escala em que se realiza. Disso daremos conta.

A vulnerabilidade é uma condição maioritária na sociedade mundial. As razões para tal vão desde os aspetos ambientais, aos aspetos económicos e financeiros, ou às guerras. A vulnerabilidade introduzida, mantida, ou em última análise não corrigida pelo sistema capitalista que não proporciona uma parcela mínima de ativos, que poderiam desempenhar um papel de resiliência aos riscos, representa mais do que uma simples variável e assume-se como condição estruturante do desequilíbrio. Os aspetos que aqui abordamos, como determinantes da sua génese, assentam no carácter económico-financeiro e prendem-se concretamente com os riscos económicos e com a desigualdade. A dimensão da pobreza fica, desde há muito, evidente nos relatórios do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Segundo o último, à data de elaboração deste trabalho, "As pessoas em situação de pobreza e privação extremas integram o núcleo dos mais vulneráveis. Apesar dos recentes progressos na redução da pobreza, mais de 2,2 milhões de pessoas continuam a viver em situação de pobreza multidimensional ou quase. Isto significa que mais de 15 por cento da população mundial permanece vulnerável à pobreza multidimensional. Por outro lado, quase 80 por cento da população global não dispõe de proteção social alargada.¹⁸ Cerca de 12 por cento (842 milhões) padecem de fome crónica,¹⁹ e quase metade dos trabalhadores — mais de 1,5 mil milhões — trabalha em regime de emprego precário ou informal.²⁰" (PNUD - RELATÓRIO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO, 2014: 3). Também o crescimento populacional contribui para complicar o fenómeno. Embora se preveja uma desaceleração no crescimento da população mundial, estima-se que em 2050 a população mundial atinja os 9 mil milhões de pessoas, com desigual distribuição

¹⁸ UN System Task Team on the Post-2015, UN Development Agenda 2012b.

¹⁹ FAO, IFAD e PAM 2013.

²⁰ ILO 2013

pelos diferentes países, o que é a natural expressão dos diferentes patamares de demografia. A combinação deste aspeto com fatores como o envelhecimento da população nos países mais desenvolvidos, ou as condições de vida extremamente precárias nos países mais pobres, cria pressões migratórias cujas respostas constituem um enorme desafio quer para os países, quer para as instituições internacionais, deixando a descoberto a inexistência de uma capacidade de resposta a nível global e o consequente impacto no acentuar da pobreza.

Este diagnóstico que não pode em circunstância alguma ser dissociado de, de forma indireta, avaliar o próprio desempenho do modelo capitalista de aspiração global, deixa um rasto de grande preocupação e constrangimento. A exposição à incerteza do risco económico, gerador de insegurança, é evidentemente acentuada pela ausência de recursos, da propriedade de ativos e da cada vez menor proteção social do Estado. Igualmente, a precariedade do mundo do trabalho, nos países emergentes, reforça dramaticamente o peso da economia informal. Para que se tenha noção dessa dimensão: "O setor informal é responsável por 25 por cento a 40 por cento da produção anual nos países em desenvolvimento de África e da Ásia. Contudo, a vulnerabilidade económica não é um problema apenas dos países em desenvolvimento. Devido à lenta recuperação da crise económica global, muitas pessoas nos países ricos continuam a enfrentar uma enorme insegurança. Em 2014, o desemprego (...) é de mais de 11 por cento em França, cerca de 12,5 por cento em Itália e perto de 28 por cento na Grécia e em Espanha, com taxas ainda mais elevadas entre os jovens: quase 60 por cento em Espanha." (PNUD - RELATÓRIO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO, 2014: 21). Associado a esta problemática sublinhamos a desigualdade como consequência do modelo e, simultaneamente, como causa do aumento das injustiças que se verificam. Voltamos a socorrer-nos da informação institucional, insuspeita de qualquer conotação ideológica mais tendenciosa, para seguirmos com o já referido relatório do PNUD e afirmarmos que "As 85 pessoas mais ricas do mundo têm a mesma riqueza que os 3,5 mil milhões mais pobres. Entre 1990 e 2010, a desigualdade de rendimentos nos países em desenvolvimento aumentou 11 por cento. A desigualdade nas áreas da saúde e da educação tem vindo a diminuir, mas continua elevada, sobretudo em algumas regiões. A África Subsariana regista a desigualdade mais elevada na área da saúde, e a Ásia do Sul regista a desigualdade mais elevada na área da educação. A desigualdade constitui uma ameaça considerável para o desenvolvimento humano, sobretudo porque reflete a desigualdade de oportunidades." (PNUD - RELATÓRIO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO, 2014: 21). A desigualdade corrói as dimensões interrelacionais nas

sociedades. Destrói o ânimo dos que vivem mergulhados na adversidade e inviabiliza o sentido de busca de objetivos comuns. Assistimos, por sua via, ao afastamento dos elementos do grupo humano, com todos os perigos que isso acarreta. Há um silêncio político que parece escamotear a ameaça, mas que não augura qualquer estabilidade genuína. Sabemos que a desigualdade é siamesa da injustiça, ou, se quisermos, a desigualdade é filha da pobreza. Uma pobreza que como veremos é na sua essência uma pobreza multidimensional²¹, conceito que supera a pobreza que surge tradicionalmente associada a aspetos económicos, quer como conceito absoluto, quer como conceito relativo. A pobreza relativa tem na base a desigualdade na distribuição dos rendimentos, no entanto, a sua abrangência vai muito para além disso. À luz desta interpretação são pobres aqueles que, comparados com os outros numa determinada sociedade, recebem uma parte dos rendimentos que não lhes permite acompanhar os outros na aquisição de alguns atributos. A pobreza absoluta, por seu lado, centra-se sobre um padrão social abaixo do qual o nível mínimo de necessidades não são suscetíveis de ser realizadas.

As leituras anteriormente identificadas, permitiram diferentes trabalhos, assentes em óticas diversas sobre a pobreza, que se sucederam historicamente, designadamente a definição do limiar de sobrevivência, a definição de necessidades básicas e a conceção de privação relativa. A pobreza multidimensional na ótica da sua relação com o conceito de desenvolvimento, com particular sublinhado para a leitura de Amartya Sen, vertida com clareza no seu "Desenvolvimento como liberdade" e de Deepa Narayan na sua perspetiva da "Avaliação Participativa sobre a Pobreza" ocupar-nos-ão de seguida.

²¹ O RELATÓRIO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO 2014 apresenta uma pertinente referência ao Índice de Pobreza Multidimensional, onde este "registra as múltiplas privações que as pessoas enfrentam em matéria de níveis de educação, saúde e vida. O Índice de Pobreza Multidimensional (IPM) mostra simultaneamente a incidência da pobreza multidimensional não relacionada com o rendimento (uma contagem per capita das pessoas em situação de pobreza multidimensional) e da sua intensidade (o número relativo de privações sobrepostas que as pessoas sofrem). Com base nos limiares de intensidade, as pessoas são classificadas como quase pobres, multidimensionalmente pobres e em situação de pobreza grave, respetivamente. Inclui-se o contributo das privações verificadas em cada uma das dimensões para a pobreza total. A tabela também apresenta as medidas de pobreza de rendimento - uma população que vive com menos de 1,25 USD em PPC por dia é uma população que vive abaixo do limiar de pobreza nacional." (PNUD RELATÓRIO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO, 2014: 162).

Amartya Kumar Sen sustenta que a pobreza se revela como privação. Para ele "a pobreza deve ser encarada como privação de potencialidades básicas mais do que, meramente, como carência de rendimentos, que é o critério estandardizado para identificar a pobreza. A conceção de pobreza de potencialidades não implica qualquer recusa da opinião óbvia de que o baixo rendimento é evidentemente uma das principais causas de pobreza, dado que a carência de rendimento pode ser uma razão maior para a privação de potencialidades de uma pessoa." (SEN, 2003: 101). E por isso Sen considera que só existe verdadeiro desenvolvimento quando há eliminação das privações. Se a liberdade de ação é condicionada pelas oportunidades sociais, políticas e económicas, então, seguindo as palavras do autor, a expansão da liberdade é o fim prioritário e, simultaneamente, o meio principal do desenvolvimento. O desenvolvimento consiste, por isso, na remoção de vários tipos de restrições que limitam aos cidadãos as possibilidades de escolher, bem como as oportunidades para o exercício das suas ações racionais. Algumas liberdades funcionam como indutoras de outras formas de liberdade. As liberdades económica e política são elementos de reforço recíproco. É factual que "um rendimento insuficiente é uma forte condição que predispõe para uma vida empobrecida. Aceite isso, para quê tanto barulho acerca da conceção da pobreza segundo a perspectiva das potencialidades (em oposição à que concebe a pobreza em termos de uma avaliação estandardizada baseada no rendimento)? Os argumentos a favor de abordar a pobreza em função das potencialidades são, penso, os seguintes: 1) A pobreza pode ser visivelmente identificada em termos de carência de potencialidades; a abordagem centra-se nas privações que são *intrinsecamente* importantes (diferentemente do rendimento reduzido, que só *instrumentalmente* é significativo); 2) Na carência de potencialidades - e, por isso, na pobreza efetiva - há *outras* influências além da pequenez do rendimento (o rendimento não é o único instrumento gerador de potencialidades); 3) A relação instrumental entre baixo rendimento e potencialidade reduzida é *variável* entre comunidades diferentes e mesmo entre diferentes famílias e diferentes indivíduos (o impacto do rendimento nas potencialidades é contingente e condicional)." (SEN, 2003: 101 e 102). Enquanto, por exemplo, as oportunidades que a sociedade oferece em matéria de educação e saúde acabam por dar suporte e complementar as possibilidades individuais de participação económica e política, e funcionar como estímulo para a realização de ações que visam superar as privações. O desenvolvimento pode e deve ser encarado como um processo de alargamento das liberdades efetivas ao dispor do cidadão. O ênfase que esta abordagem coloca nas liberdades humanas difere substancialmente e, em nossa opinião, supera as perspectivas mais comuns de desenvolvimento, que o identificam com critérios estritamente quantitativos como

seja o crescimento do produto nacional bruto, com o aumento dos rendimentos pessoais, com a industrialização, com o progresso tecnológico, ou com a modernização social. Parafraseando Amartya Sen diremos que "Considerar o desenvolvimento como expansão das liberdades substantivas orienta a ação para os fins que tornam o desenvolvimento algo importante, mais do que, simplesmente, para meios que desempenham um papel de relevo no processo". (SEN, 2003: 19). O novo olhar sobre o desenvolvimento é a chave desta ampla interpretação crucial, embora com sentido diverso, no mundo ocidental. Todavia, a análise mais neutra da sua formulação clássica não pode ignorar os estragos que estão no cerne de uma pobreza de caráter absolutamente multidisciplinar, que, na abordagem do autor, pode ser sintetizado referindo que "O que as pessoas podem efetivamente realizar é influenciado pelas oportunidades económicas, pelas liberdades políticas, pelos poderes sociais e por essas condições de possibilidade que são a boa saúde, a educação básica, e o incentivo e estímulo às suas iniciativas". (SEN, 2003: 21). Procurar alguma réstia de justiça na ausência destes pressupostos significa votar ao insucesso a tentativa, ou enviesar por completo o diagnóstico. Em síntese, podemos afirmar com este prémio Nobel da economia que "Morrer de fome é característico de algumas pessoas que não *têm* alimentos suficientes para comer. Não é característico de não haver alimentos suficientes para comer. Se isto pode ser uma causa daquilo, é apenas uma das muitas causas *possíveis*." (SEN, 1999: 11).

Contemporânea de Sen, e com semelhante destaque, Deepa Narayan, veio alargar o entendimento sobre o conceito de pobreza, através da realização de diversos trabalhos sobre o patrocínio do Banco Mundial, onde incluiu a *Avaliação Participativa sobre a Pobreza*, que consiste em incorporar nas avaliações a percepção dos próprios pobres sobre a sua situação e posicionamento face a ela. Uma vez que a ultrapassagem, ou não, dessa condição tem-los como sujeitos e agentes da mudança, qualquer estratégia que não seja convergente com o percepção dos pobres estará irremediavelmente condenada ao insucesso. Isto afinal não é apenas de uns para os outros, isto é entre todos! Daqui decorre compreensivelmente que esta leitura se concentre na maneira como os pobres sentem as diversas dimensões da pobreza. Segundo a autora "A nossa análise leva a cinco conclusões principais sobre a experiência da pobreza no ponto de vista dos pobres. Em primeiro lugar, a pobreza tem várias dimensões. Em segundo lugar, o Estado tem sido em grande parte ineficaz em alcançar e envolver os pobres. Em terceiro lugar, a função desempenhada pelas organizações não-governamentais (ONG's) na vida dos pobres é limitada, pelo que eles são forçados a confiar principalmente nas suas próprias redes informais. Em quarto lugar, as famílias estão a desmoronar-se devido à

pressão da pobreza. Finalmente, o tecido social - até aqui o único espaço "seguro" dos pobres está a cair aos bocados." (NARAYAN, 2000: 4).

Esta abordagem permite que as pessoas pobres passem a ser, de algum modo, condutores do caminho que os implica. Igualmente, traz ao de cima a multiplicidade dos fatores de cerceiam as oportunidades das pessoas pobres e da maneira como estas avaliam os serviços que o poder público lhes proporciona. Estamos a falar, por exemplo, do acesso a crédito ou à posse de bens, discriminações de género, de etnia ou de religião e dos serviços educacionais, de saúde e de apoio económico. A pobreza apresenta-se pois como a expressão da inter-relação entre uma multiplicidade de fatores quando conjugados com as pessoas no seu próprio contexto social, económico, cultural e pessoal²², que determina a privação e a ausência de bem-estar. Dessa inter-relação sobressai ainda a dimensão psicológica que pode ser concretizada como a consciência da própria vulnerabilidade, a gradual perda de identidade cultural e, como resultado destas dinâmicas, a frequente rutura com a norma. Acresce a tudo isto um culminar, na ótica da cidadania, que se traduz na falta de poder uma vez que as suas vozes não são ouvidas.

Amartya Sen e Deepa Narayan são porventura os dois vultos mais impactantes neste tema e os seus estudos lançaram bases para políticas de combate à pobreza e à fome. Mais do que rendimento, pobreza tem a ver com privação relativa (Amartya Sen) e é por demais importante integrar a abordagem das pessoas pobres no conceito da problemática da pobreza (Deepa Narayan). Por via dos seus trabalhos podemos concluir que a pobreza, na Era da mundialização vergada ao capitalismo, é um conceito multidimensional.

²² Contam aqui aspetos como a idade, o género, a religião ou a saúde física, para não sermos exaustivos.

O Estado em astenia

Não obstante o Estado soberano ser o sujeito por excelência do Direito, na medida em que é o elemento que sintetiza os direitos e deveres juridicamente reconhecidos, é hoje ponto assente que a sua hegemonia faz, cada vez mais, parte do passado. O fim do bloco soviético e o desenvolvimento científico e tecnológico das comunicações constituíram um forte impulso para a mundialização da economia de mercado. Assim, a abertura crescente dos países ao mundo, com particular ênfase no já referido domínio da economia, conduziu à quebra das velhas fronteiras e à integração dos mercados, dotando as relações internacionais de aspetos exteriores ao âmbito estatal.

Neste novo contexto, é frequente que grupos privados (de natureza não apenas económica) assumam progressivamente posicionamentos que substituem claramente funções tradicionais do Estado.

As análises formuladas em torno do impacto do efeito de abertura dos países, e da forma como isso afeta os sistemas jurídicos e políticos nacionais, com consequências internacionais, pode até ser diversa, no entanto, há o reconhecimento da existência de um denominador comum entre elas, que desemboca na fragilidade crescente do Estado enquanto elemento central de produção e de controlo jurídico-político. O que se configura para além do poder estatal é referenciado por força crescente de cidadania que culmina na conclusão de que “a nossa época exige a definição de objetivos políticos que excedam os limites históricos, geográficos e constitucionais dos Estados que existem”.²³ (MOREIRA, 2002: 544).

²³ Numa abordagem convergente com a análise das Relações internacionais convém sublinhar ainda, segundo o mesmo autor, Adriano Moreira (2002: 545), “Muitas vezes recorre-se à expressão transnacionalismo justamente para designar as instituições e doutrinas do consenso que apoiam tais políticas e que as prosseguem acima da vontade isolada dos Estados, como seria o caso da Organização das Nações Unidas. Este rigor é justificado, mas as expressões internacionalismo e transnacionalismo ainda aparecem utilizadas indiferentemente”. Esta abordagem alarga o horizonte das relações internacionais para além das clássicas interações entre os Estados, sendo estas “substituídas por relações transnacionais que se realizam ao arremio dos mesmos, ignoram as fronteiras e troçam das soberanias”, (BADIE e SMOUTS, 1999: 91). Tal sucede, tendo uma vez mais como origem o domínio económico, pois de acordo com Jürgen Habermas “o sistema económico internacional, no qual os Estados traçam as fronteiras entre a economia interna e as

No entanto, esta substituição do papel do Estado não é obviamente completa. Existe, isso sim, uma coexistência de planos. O plano estatal e o plano para lá do Estado. Essa coabitação nem sempre é evidente ou, tão pouco, pacífica. E a segunda tende a ganhar terreno à primeira (apesar de, do ponto de vista formal, ser a primeira ainda proeminente). Num território global esvaem-se as relações clássicas e ganham peso novas abordagens que acabam por questionar, quer deliberadamente, quer não, a exclusividade da ação estatal no contexto internacional, independentemente da vontade deste, o que em última instância pode contornar a *velha* soberania. Estas relações transnacionais podem definir-se como “toda a relação que, por vontade deliberada ou por destino se constrói no espaço mundial para lá do quadro estatal nacional e que se realiza pela fuga, ao menos parcial, ao controlo ou à ação mediadora dos Estados,” (BADIE e SMOUTS, 1999: 93). A multiplicação desses novos laços sociais, ombreia com a crise do Estado. Fraco, contestado e posto em causa, o Estado é hoje debelado a partir dos espaços privados e das redes associativas de interesses transversais aos territórios. Pelo que “os fluxos transnacionais tornam-se rapidamente espaços de evitamento do Estado, sítios de contestação ou, pelo menos, modos de contornamento da sua ordem.” (BADIE e SMOUTS, 1999: 98).

Em suma, as relações transnacionais revestem-se atualmente de extrema importância pois a sua dimensão é bastante significativa, seja porque escapam ao domínio do Estado mas, sobretudo, porque o desafiam nas suas funções clássicas, ultrapassam a sua exclusividade e relativizam a sua soberania.

A abertura das economias criou obstáculos aos Estados, os quais, dificilmente são transpostos. O livre crescimento das multinacionais, bem como os entendimentos jurídico-empresariais entre agentes económicos de diferentes países, reduzem a competência dos Estados poderem agir de forma consistente sobre os fluxos transnacionais que se tornaram, por isso, cada vez mais intensos e mais autónomos. Seguindo com Bertrand Badie e Marie-Claude Smouts (1999: 97 e 98) “Neste processo de mobilização social crescente, o Estado perde progressivamente o seu controlo absoluto sobre o indivíduo, cuja fidelidade cívica se reduz ou, pelo menos, muda de natureza.”. A questão que está, portanto, na essência da astenia do Estado prende-se com o cenário global em que este exerce as suas competências. Face a tal panorama, o Estado não é hoje em dia, por si só, capaz de salvaguardar o bom

relações de comércio externo, transformam-se na esteira da globalização dos mercados, numa economia transnacional”, Habermas *apud* César Serbena (SERBENA, S/D: 29).

desempenho das funções que estão na origem do seu nascimento. O processo de transformação à escala mundial, acelerado com o colapso do modelo comunista da Europa de leste, conduziu a profundas alterações nas relações internacionais com uma gradual perda de importância deste ator. Todavia, esta verdadeira metamorfose não é claramente assumida no discurso político dominante. É disfarçada ou até silenciada em nome, porventura, da razão de Estado, que se traduz na conservação do próprio Estado, como entidade necessária “à vida social do Homem” (HOMEM, 2003: 137).

A juntar à crescente perda de controlo estatal, ou segundo algumas interpretações, na sua base, há a salientar o avultado défice de legitimação do processo decisório, bem como a progressiva incapacidade de dar provas com efeito legitimador, de ações de comando e de organização. Habermas *apud* César Serbena (SERBENA, S/D). A questão da legitimação do processo decisório surge pela não coincidência entre o plano composto por aqueles que decidem e o plano composto por aqueles a quem a decisão vai, em última análise, afetar. Tal, traduz-se antes de mais num défice democrático que não é apenas unidirecional. Ou seja, não são apenas os cidadãos que fazem *falta de comparência* à decisão eleitoral. São sobretudo os decisores políticos que, em nome do Estado, conforme “quanto mais graves e numerosas são as matérias reguladas no curso das negociações interestatais, tanto mais decisões políticas são subtraídas à formação democrática da opinião e da vontade.” Habermas *apud* César Serbena (SERBENA, S/D: 29). Não escandaliza, por isso, que se encete com cada vez maior veemência a procura de caminhos alternativos, ou pelo menos complementares. Até porque, a não formalização de uma alternativa, em tempo útil, ao definhar do Estado pode, no limite, abrir caminho para a concretização da ideia que “a redução excessiva do poder estatal prepara, pois, o terreno no qual crescerá demasiado facilmente um excesso de poder estatal.” (ZIPPELIUS, 1997: 69). A História não é, como sabemos, meiga no realismo das soluções que encontra em tempo tardio. Sobra para já a dimensão analítica e a tentativa de que através da sua compreensão surja um novo impulso que sirva uma dinâmica de compromisso. O contexto, entretanto, revela o esboço de uma certa justaposição. Segundo Bertrand Badie e Marie-Claude Smouts (1999: 92), “esta manifesta-se desde logo pela coexistência dos dois mundos descritos por Rosenau: um mundo do Estado, codificado, ritualizado, composto por um número finito de atores conhecidos e mais ou menos previsíveis; um mundo “multicentrado”, constituído por um número quase infinito de participantes que, como se verifica, têm uma capacidade de ação internacional mais ou menos autónoma do Estado do qual é suposto relevarem”. O mundo multicentrado

apresenta significativas diferenças de caracterização, quanto a fidelidades e dinâmicas, no seu confronto com o mundo dos Estados. Enquanto o “mundo dos Estados repousa sobre a exclusividade das fidelidades cívicas e depende da sua competência para agir, envolvendo totalmente um número determinado de indivíduos-sujeitos. O mundo “multicentrado” repousa, pelo contrário, sobre uma rede de fidelidades muito pouco codificada, cuja natureza e intensidade dependem da vontade livre dos atores concernidos.” (BADIE e SMOUTS, 1999: 92).

Numa sociedade marcada pelo pensamento instrumental, em que o critério de aferição global é a eficácia, o Estado perdeu o fulgor de outrora. Abanados internamente por uma enorme crise de legitimidade, em função da sua incapacidade de apresentar soluções imediatas para os problemas que emergem nos seus territórios ou ainda das fragilidades mediáticas exibidas pelos agentes que atuam em seu nome. Porque internacionalmente se levantam, cada vez de forma mais notória, movimentos transnacionais irmanados em interesses transversais aos territórios, o ritmo a que se verifica o avanço deixou há muito para trás as *pinças* em matéria de equilíbrios para novas formulações. Assim, num novo panorama, a autonomização normativa de um interesse público universal deve surgir como lateral ao quadro moderador da atividade do Estado. Partindo aprioristicamente da existência de uma comunidade humana universal, é então possível erguer uma outra realidade. Ética. E por isso mais justa. Solidária. E por isso mais Humana.

*“A escolha não exige que se salte do
nada para algum lado, mas pode
levar a que nos movimentemos de um
lado para o outro.”*

Amartya Sen

2. Alterglobalização como embrião de novos territórios da política

A leitura aristotélica do Homem como animal político faz-nos crer, sobre este, que é semente que acorda e desponta naturalmente em contextos que convidem à reflexão sobre a sua implicação na vida da *polis*.

Os movimentos alterglobalistas, diversos no conteúdo concreto das suas aspirações, comungam da ânsia construtora de novos referenciais que ultrapassem o momento histórico da mundialização capitalista onde vigora a “permanente tensão entre a política-espetáculo e as pulsões de cidadania, ou entre estas últimas e a política mentira” (CUNHA, 2008: 59). A legitimidade do seu pensamento não carece de reconhecimento formal. A transformação, do modo de pensar em ação, marca a espaços a sua presença. Mais notória no plano da contestação. Mais frágil no campo da execução das fórmulas alternativas. Condição justificada pelo território dominado e que é preciso desocupar. Esse racional orgânico hierarquizado, sistematizado e convergente com a mensagem brandida mais ou menos em uníssono pelos detentores da logística do poder. Não temos a pretensão de efetuar, neste trabalho, uma análise de validação sociológica sobre se os movimentos alterglobalistas reúnem, ou não, os requisitos para serem chamados de “movimentos sociais”, algo que é feito noutros campos de investigação²⁴. As investigações dessa natureza têm, aliás a nosso ver, no seu âmago a abordagem direcionada para subsistemas que são, eles próprios, *filhos* do modelo vigente. Assumem pressupostos castradores do que nasce sobre um prisma diverso. Como sejam aspetos relacionados com a representação que, por exemplo à sua luz, a leitura anarquista baseada na democracia direta, na autogestão ou nos espaços de autonomia, não faria qualquer sentido. De tal maneira que esta eventual validação não se inseriria ela própria no campo da alterglobalização. A nossa abordagem de reconhecimento segue uma perspetiva mais convergente com o que nos diz Mendo Castro Henriques na introdução à *Política* de Aristóteles²⁵ "Se a unidade política fosse apenas o resultado de um processo biológico, o teórico apenas teria que relatar o processo de crescimento, saudável ou doentio, e de corrupção. Mas a

²⁴ Há a destacar a existência de duas tradições com relevante trabalho neste domínio. A norte-americana com a marca de Charles Tilly a partir dos anos 60 e a europeia com o protagonismo de Alain Touraine, a partir dos anos 90, e os seus seguidores.

²⁵ Edição bilingue. Primeira tradução direta do grego para português, 500 anos após a primeira impressão da obra do filósofo que viveu entre 384-322 a. C.

cidade-estado também resulta dos atos libertadores dos fundadores originais e dos fundadores permanentes que são legisladores, governantes e cidadãos que participam na vida política." (ARISTÓTELES, 1998: 24). Habitamos, em nossa opinião, um tempo em que os *fundadores permanentes* não parecem ter disso plena consciência e em que a política é entendida em sentido curto. Confundida com os meandros e com o aparato do poder, designadamente, com o Estado.

Num quadro de "homogeneidade sistémica, criação maior da era global" (CUNHA, 2008: 59), ganham preponderância os estilhaços que desafiam a força da corrente. Lado a lado com o sistema, mas simultaneamente fora dele, os fragmentos que estão na origem das pulsões altermundialistas nascem e crescem na sociedade civil²⁶. Aí dão voz à sua função crítica e como atores de pleno direito, vão em busca do desejado contexto plural e emancipatório. Com uma perspectiva alheia à necessidade clássica de posse do aparelho estatal como forma única de intervenção política, os movimentos alterglobalistas transportam na sua idiossincrasia o embrião de novos territórios da política. A crença inabalável na capacidade do Homem em se erguer e fazer o novo. Diz-nos Hannah Arendt que "O facto de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável." (ARENDT, 2001: 226).

Ao redor da dinâmica altermundialista e como fermento para a sua ação, não tardará o tempo em que o grau de consciência dos cidadãos levará a que se preocuparão mais e merecer-lhes-á maior receio a gravidade dos problemas do que o desconhecimento que paira sobre as soluções apresentadas.

O mundo tal como poderia ser feito. A superação. Pois tal como nos aponta o título de um capítulo onde Bertrand Russell, no seu *Caminhos para a liberdade*, nos diz que "na vida quotidiana da maioria dos homens e mulheres, o medo desempenha papel maior do que a esperança; eles são mais dominados pela ideia de que os outros lhes podem tirar os bens que possuem do que pela alegria que poderiam criar nas suas próprias vidas e nas vidas com que entram em contacto" (RUSSELL, 2005: 157).

²⁶ "Na linguagem política de hoje, a expressão "sociedade civil" é geralmente empregada como um dos termos da grande dicotomia sociedade civil/Estado. O que quer dizer que não se pode determinar o seu significado e delimitar a sua extensão senão redefinindo simultaneamente o termo "Estado" e delimitando a sua extensão. Negativamente, por "sociedade civil" entende-se a esfera das relações sociais não reguladas pelo Estado, entendido restritivamente e quase sempre também polemicamente como o conjunto dos aparatos que num sistema social organizado exercem o poder coativo." (BOBBIO, 1986: 33).

A questão Norte-Sul

Como corolário político de um mundo profundamente desequilibrado temos a assimetria vulgarmente designada Norte-Sul. O Sul abaixo do Norte, mais do que uma fatalidade geográfica, é em relações internacionais a constatação de um estatuto que uma das partes não escolheu, mas do qual parece não conseguir libertar-se. O Norte sinónimo de riqueza e o Sul dos pobres são o rosto, porventura simplificado, do mundo nos dias que correm²⁷. No entanto, esta situação não é exatamente nova, “Desde muito antes do final da Guerra Fria que se ouviam declarações vindas do Terceiro Mundo acerca de que o debate Norte-Sul, que se centrava nas desigualdades estruturais da economia internacional, havia suplantado a competição Leste-Oeste e as suas preocupações políticas, ideológicas e militares.” (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 591). Recuperando sucintamente alguns marcos facilitadores do enquadramento desta problemática, Adriano Moreira (2002: 436) salienta que “A necessidade de uma nova ordem económica internacional foi em primeiro lugar exigida pelo Terceiro Mundo, a partir, historicamente, da conferência de Bandung de 1955. A ONU criou a Conferência das Nações Unidas para o Comércio e Desenvolvimento (CNUCED) (...) Em 1967, o então *Grupo dos 77* adotou em Argel uma *Carta* que era o manifesto reivindicativo contra os países desenvolvidos. O movimento acabou por levar a Assembleia Geral da ONU a aprovar em 1974, uma Carta de Direitos e Deveres Económicos dos Estados.* (...) No mesmo ano e pela segunda vez, a ONU aprovava os princípios gerais de uma “nova ordem económica internacional”, completada, em 1975, por uma resolução sobre o “desenvolvimento e cooperação

²⁷ Não obstante a totalidade da literatura que se debruça sobre as desigualdades entre países à escala global ao relatar a dicotomia Norte-Sul, importa referir que existe igualmente a noção generalizada que tem tradução na ideia de que “É uma simplificação grosseira identificar os países industrializados do Norte com «os ricos» e os países menos desenvolvidos do Sul com «os pobres».” (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 591). No entanto, salvaguardada esta reserva, “não podemos negar que o grosso da humanidade vivendo nos mais de 100 países (fora da América do Norte, Europa Ocidental, Central e de Leste, Japão, OPEP e NPI), e especialmente nos 40 países com os rendimentos *per capita* mais baixos, se encontra em condições substancialmente piores em termos materiais (apesar disto poder não ser verdade em termos culturais, psicológicos ou espirituais) do que as pessoas que vivem nos 40 países mais ricos.” (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 592).

* In *Legado Político do Ocidente*, cit., p. 289.

económica internacional.” Tratava-se, por então, de um programa de ação que, se desenvolvido, implicaria uma intervenção da comunidade internacional no sentido de que os países em vias de desenvolvimento reconquistassem a *independência económica real* em face do que chamam as imposições do neocolonialismo.” O objetivo perseguido por esta gradual sucessão de *conquistas* no plano do reconhecimento internacional tem a ver com necessidade de redução das desigualdades e da não aceitação da coação económica dos países ricos sobre os países pobres. Com estes passos procurava-se estabelecer “uma política de *igualdade preferencial*, de desenvolver uma relação de *direito de ajuda* e de *obrigação de assistência*” (MOREIRA, 2002: 436).

Foi pois com normalidade, dados os posicionamentos relativos de cada uma das partes, que se assistiu ao questionar das premissas da ordem internacional em vigor uma vez que a mesma não era portadora de qualquer espécie de equidade. A persuasão junto dos organismos internacionais como o FMI e o Banco Mundial, para a cooperação com base em benefícios recíprocos, designadamente, a arma que constitui o preço do petróleo foi um dos métodos utilizados por forma a conseguir alterações no padrão de distribuição dos rendimentos que, pretensiosamente, se traduzissem em menos para os países ricos e mais para os países pobres²⁸. A questão por detrás do pano, e que alguns autores de renome no âmbito das relações internacionais colocam, é se efetivamente existe, ou não, uma responsabilidade por parte do Primeiro Mundo em relação à pobreza do Terceiro Mundo. As respostas aventadas referem que a História não deixará morrer a exploração que durante séculos existiu pelo Norte em relação ao Sul. Todavia, também houve consequências positivas nesse imperialismo. Ninguém nega que “as novas sociedades sejam superiores às que foram destruídas pelo imperialismo.” Chris

²⁸ Este contraponto Norte-Sul, ou ricos e pobres, referenciado como *sociedades opulentas* e *sociedades pobres*, “De acordo com a orientação de Rostow, Eugene R. Black, John K. Galbraith, Raul Presbisch, Teodoro Moscoso, Milton, E. Eisenhower, Dean Rusk, e utilizando a terminologia que Galbraith tornou corrente, o mundo pode ser dividido em dois grupos fundamentais de países: as *sociedades opulentas*, que compreendem todos os países da América do Norte e da Europa Ocidental, com economia de direção descentralizada e com alto consumo popular; as *sociedades pobres*, que compreendem a generalidade dos países da Ásia, com exceções como os chamados Tigres, o Japão, a Austrália, a Nova Zelândia, os países da África salvo parte da África Austral, e a maior parte dos países sul-americanos, onde as características são as opostas das sociedades anteriores.” (MOREIRA, 2002: 95 e 96).

Brown²⁹ *apud* James Dougherty e Robert Pfatzgraff Jr. (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 593). Ultrapassadas as diversas considerações há, ainda assim, um ponto de convergência que se consubstancia na ideia de que os países ricos devem tomar medidas que aliviem a assimetria existente³⁰, pois ela é efetiva e teima em enegrecer o quadro global das relações internacionais. Para Boaventura Sousa Santos (1994: 247) a questão era há muito previsível, pois “O problema fundamental do espaço-tempo mundial é a crescente e presumivelmente irreversível polarização entre o Norte e o Sul, entre países centrais e países periféricos no sistema mundial. Este problema comporta uma grande pluralidade de vetores.” Acrescenta o reputado sociólogo: “Salientarei apenas três deles: a explosão demográfica, a globalização da economia e a degradação ambiental.” (SANTOS, 1994: 247). Em relação ao crescimento populacional lembra que “A diferença entre o tempo de Malthus e o nosso reside em que no século XVIII e XIX a explosão demográfica e a explosão tecnológica tiveram lugar na mesma região do sistema mundial, enquanto hoje a primeira ocorre no Sul e a segunda ocorre no Norte. Aliás, a disparidade entre o Norte e o Sul é tão grande que, enquanto o Sul se debate com o problema da explosão demográfica, o Norte começa a preocupar-se com o crescimento negativo da população e com o envelhecimento desta.” (SANTOS, 1994: 248 e 249). Esta discrepância não apenas pontual, mas de tendência, está hoje em dia na gênese de um dos maiores flagelos da atualidade, a imigração. “A pressão da imigração nos países ricos é economicamente incômoda (sobretudo para as políticas de emprego) dentro das fronteiras do “Norte” e politicamente destabilizadora (ao ponto de proporcionar um suposto motivo de aglutinação para os partidos extremistas).” (SEN, 1996: 57). Além disso, a rotina de exposição de imagens diárias sobre os problemas do Sul permite dar a conhecer ao Norte o enorme fosso que separa as partes e as condições infra humanas em que

²⁹ Chris Brown é um proeminente investigador e professor de Relações Internacionais na London School of Economics.

³⁰ No entanto a efetivação dessas ajudas depara-se com dois aspetos problemáticos, o primeiro deriva da impopularidade que as democracias parlamentares encontram nos seus contribuintes que, independentemente da sua generosidade intrínseca, não veem com bons olhos o repetido esforço que por detrás da elevação moral arrasta o esforço material. O segundo aspeto prende-se com a ausência de uma ordem internacional com força de legitimidade geradora da obrigação de auxílio: “não há autoridade pública mundial que aplique essa obrigação e que a transforme em política de taxaão para redistribuir pelo Sul alguma da riqueza do Norte.” (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 594).

vive a maioria da população mundial. Não surpreende portanto que “No Norte uma opinião “internacionalista” e “humanitária” que vai ganhando adeptos culpa desta difícil situação a desigualdade internacional que proporciona às gentes do Sul os incentivos necessários para emigrar para o Norte. O problema da imigração vê-se assim convertido numa razão mais para levar a cabo ações que reduzam a desigualdade internacional.” (SEN, 1996: 57).

Outro dos aspetos que, como já vimos, está implicado na polarização planetária é a globalização da economia. Entre as várias considerações que sobre a globalização económica se encontram *espalhadas* ao longo deste trabalho há um vetor que reputamos de ajustado enquadrar neste ponto. Trata-se das empresas multinacionais. Apesar de a sua raiz ser temporalmente longínqua, o seu papel, enquanto intervenientes destacados, data do pós Segunda Guerra Mundial. Diz-nos a análise da sua história que “Começaram a emergir nos finais dos anos 1960 quando os produtores americanos reponderam à formação da Comunidade Económica Europeia (...) que estava a reduzir as barreiras comerciais internas, enquanto acordava uma pauta aduaneira externa comum. A estratégia multinacional foi uma forma de «passar por cima» da muralha protecionista da Europa. As companhias petrolíferas no Médio Oriente, a par das empresas europeias e, em menor número, das japonesas e de outras nações, seguiram o exemplo americano de investir em atividades no estrangeiro.” (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 593). Não nos interessa particularmente, para o caso, entrar na discussão de tentar saber se as multinacionais são prejudiciais ou benéficas para os países hospedeiros e para os países investidores. Referiremos apenas que elas estão no âmago da “lógica da luta pela posição na balança internacional de poderes, que subordina a política económica a uma lógica subordinada àquela. Assim como a luta puramente política conduziu às instituições internacionais e à transnacionalização de processos, assim também a área das relações económicas deu origem a um conjunto de instituições governamentais internacionais.” (MOREIRA, 2002: 419). O caso das empresas multinacionais é porventura o cenário mais adequado onde pode ler-se um dos traços marcantes do fenómeno global: “a globalização deu uma proeminência sem precedentes a sujeitos económicos poderosíssimos que não se sentem devedores de lealdade ou de responsabilidade para com nenhum país, região ou localidade do sistema mundial.” (SANTOS, 1994: 258). Explica-se assim que exista em paralelo um processo de astenia crescente do poder político estatal. Este remete-nos para um outro aspeto determinante na polarização Norte-Sul. É a “*erosão da eficácia do Estado na gestão macro-económica*.” (SANTOS, 1994: 251). É que no contexto de um mercado

global, dá-lhe a mão a figura das soberanias em crise. O que não é de espantar pois nesta configuração “os Estados apenas gerem individualmente parcelas do todo” (MOREIRA, 2002: 440). Norte e Sul vivem neste domínio problemas semelhantes mas com origens de certo modo distintas, “No Norte, o Estado está paralisado pelo jogo da mediocracia, que o leva a abandonar a sua função de antecipação e domínio do tempo, e a entregar-se a uma tecnocracia politicamente irresponsável. No Sul, está debilitado pelos choques sucessivos da História, ou por uma falta de legitimidade que o crispa no autoritarismo. Nos dois casos, a margem de manobra é reduzida pelo económico que se impõe, decerto, como uma restrição evidente – não se pode repartir mais do que aquilo que se produz -, mas *cujos primados acaba por ter efeitos contraproducentes*.” (ENGELHARD, 1998: 351). Também neste particular, Serge Latouche (2005: 99) tem uma perspectiva contundente ao considerar que “Com a mundialização da economia, a concorrência da miséria do Sul vira-se contra o Norte e vai destruindo tudo em volta.”. Todos estes aspetos devidamente refletidos são um precioso contributo para a compreensão do afastamento entre o Norte e o Sul ao longo das últimas décadas.

O problema da degradação ambiental, já alvo de particular atenção na nossa dissertação, é outro aspeto que deve ser ponderado na dinâmica Norte-Sul. De todos, talvez seja o que, pelas suas características, melhor se define como transnacional e que “consoante o modo como for enfrentado, tanto pode redundar num conflito global entre o Norte e o Sul, como pode ser a plataforma para um exercício de solidariedade transnacional e intergeracional.” (SANTOS, 1994: 256). Com diferentes níveis de poluição derivada de diferentes capacidades produtivas Norte e Sul, como lembra Amartya Sen (1996: 61) “Apesar do aumento de atividades contaminantes no Sul, o Norte inflige mais estragos à atmosfera comum num só dia do que o Sul o faz – ou pode fazer – numa semana.”, estão todavia irremediavelmente votados ao mesmo perigo. Ainda que temporariamente os efeitos possam ser distintos nas várias regiões do globo, a breve trecho os efeitos serão gerais pelo que “Para além de muitas outras razões, e por absurdo que pareça, depois do colapso do comunismo, a capacidade de poluição é talvez a única ameaça credível com que os países do Sul podem confrontar os países do Norte e extrair deles algumas concessões.” (SANTOS, 1994: 256).

Analisadas estas três áreas – população, globalização e a ambiente – “o espaço-tempo mundial parece defrontar-se com uma situação dilemática a vários níveis. Em primeiro lugar, o modelo de desenvolvimento capitalista assume uma hegemonia global no momento em que se torna evidente que os benefícios que pode gerar continuarão confinados a uma pequena minoria da população mundial,

enquanto os seus custos se distribuirão por uma maioria sempre crescente.” (SANTOS, 1994: 258). A ambivalência que estamos a examinar não é nova. Tem também como vimos, por pressões sobretudo, entrado nas preocupações e na agenda dos organismos internacionais. Como consequência têm sido atribuídas pelos países ricos ajudas ao desenvolvimento dos países do Sul. Essas ajudas são criticadas, por obedecerem à lógica desenvolvimentista ocidental. No entanto, e se possível for atribuir palavras de ordem crítica, de acordo com a geografia, dir-se-á que “Nos países industrializados a ajuda pública ao desenvolvimento (APD) foi acusada de ineficácia.” (CORDELLIER e DIDIOT, 2005: 35), por outro lado, “Além disso, são numerosos os que no Sul continuam convencidos de que aquela ajuda não fez mais do que mascarar, os interesses egoístas do Norte.” (CORDELLIER e DIDIOT, 2005: 35). Não que estas perspectivas sejam obrigatoriamente antagónicas mas revelam, no entanto, ângulos de apreciação substancialmente diferentes. Depois da década de 1990 multiplicaram-se as intenções a favor de uma revisão da APD que culminou com a Declaração do Milénio³¹, adotada em 2000, por todos os 189 Estados Membros da Assembleia Geral das Nações Unidas. Desde então “Surgiram novas propostas com o objetivo de duplicar a ajuda ao desenvolvimento.” (CORDELLIER e DIDIOT, 2005: 35). As organizações internacionais encetaram, deste modo, uma nova orientação fundada na luta contra a pobreza. Mas, e os países recetores destas ajudas, estarão eles em condições de as absorver sem que o desperdício seja significativo? Terão eles estruturas capazes de planear aquilo que a ditadura normativa do Norte lhes impõe sob a batuta da ajuda seletiva? Ora, esta abordagem é no mínimo bastante questionável na medida em que deixa perceber numa leitura absolutamente

³¹ “A Declaração do Milénio, veio lançar um processo decisivo da cooperação global no século XXI. Nela foi dado um enorme impulso às questões do Desenvolvimento com a identificação dos desafios centrais enfrentados pela Humanidade no limiar do novo milénio e com a aprovação dos denominados Objetivos de Desenvolvimento do Milénio pela comunidade internacional a serem atingidos num prazo de 25 anos, nomeadamente: 1. *Erradicar a pobreza extrema e a fome*; 2. *Alcançar a educação primária universal*; 3. *Promover a igualdade do género e capacitar as mulheres*; 4. *Reduzir a mortalidade infantil*; 5. *Melhorar a saúde materna*; 6. *Combater o HIV/SIDA, a malária e outras doenças*; 7. *Assegurar a sustentabilidade ambiental*; 8. *Desenvolver uma parceria global para o desenvolvimento*. Foram ainda aí estabelecidas metas quantitativas para a maioria dos objetivos com vista a possibilitar a medição e acompanhamento dos progressos efetuados na sua concretização, ao nível global e nacional.” INSTITUTO PORTUGUÊS DE APOIO AO DESENVOLVIMENTO, 2004: p. 7. *Objetivos de Desenvolvimento do Milénio – Relatório de Portugal*, Lisboa: MNE.

pragmática que, se não existe internacionalmente uma legitimidade efetiva para que uma organização defina os objetivos políticos e de governação de Estados soberanos, é igualmente certo que quem determina a ajuda acaba por ter o poder efetivo. Tem razão Erik S. Reinert, quando afirma que "Os economistas e instituições cuja ideologia - mais do que as autênticas teorias económicas - deu lugar a uma catástrofe na periferia do mundo, deveriam também abster-se de intervir, mas na realidade sucede o contrário: as instituições e indivíduos que deixaram patente a sua incapacidade para criar riqueza continuam a mando do gigantesco projeto concebido para contribuir com parte da riqueza criada noutros lugares para os países pobres, cada vez menos capazes de criá-la por si mesmos." (REINERT, 2007: 299 e 300). Além do mais, esta perspetiva atira para o caixote do lixo, a dimensão política como elemento fundador de uma comunidade, com o efeito acrescido de isso se verificar em contexto de particular fragilidade. Reconhece-se, ainda assim, que associada a essa capacidade (e não legitimidade) de determinar restrições podem em certos casos existir aspetos positivos, tais como o respeito pelos direitos humanos ou o aumento da transparência na gestão de fundos públicos. No entanto, "A abordagem "seletiva" substitui o debate sobre a finalidade da ajuda. Se esta materializa uma solidariedade ao nível internacional então a questão da eficiência não é aplicável como critério de concessão. Pelo contrário, os países mais pobres cujos habitantes terão maior necessidade de serem ajudados são frequentemente os mais mal geridos e os que dispõem de instituições mais fracas." (CORDELLIER e DIDIOT, 2005: 39 e 40). Assim, toda esta fundamentação de seletividade corre o risco de ser contraditória com os próprios objetivos que lhe estão subjacentes. Há pois que reconhecer que "Enquanto os pobres – maioritários – não forem capazes de utilizar os impulsos da democracia para obter uma política e uma economia que lhes sejam mais favoráveis, esta nunca deixará de ser uma roupagem institucional superficial." (ENGELHARD, 1999: 19).

Existe hoje uma mundialização dos valores ocidentais assente na técnica, na ciência e na economia. No campo das relações internacionais, assistiu-se nas últimas décadas a um intricar das interdependências entre os países do sistema mundo, "A lei da complexidade crescente teve aqui reflexos da maior importância. Eugene R. Black escreveu o seguinte: "Diz-se que a ciência e a técnica reduziram o tamanho do mundo, e é verdade que isso aconteceu. Mas também aumentaram todos os problemas muito além da sua proporção em referência ao passado. A ciência e a técnica forçaram as sociedades da espécie humana a uma intimidade nunca antes verificada na história. Ao mesmo tempo, como opinou Lord Russell, o primeiro e principal efeito da ciência e da técnica foi infundir na Humanidade um grande

aumento do sentido do poder humano, poder do homem sobre a Natureza e sobre os seus congêneres. Esta combinação do aumento da intimidade e o sentido, enormemente incrementado, do poder humano, veio acrescentar a Babel de diferenças entre as sociedades humanas, e de tal modo que o grau de perigo e descontentamento que hoje compartilhamos é único em toda a história moderna³². (MOREIRA, 2002: 96). A singularidade assinalada tem, portanto, a marca do articulado entre a técnica e a ciência que ao abrigo da sua aura desenvolvimentista ceifaram as posições de equilíbrio entre o Homem e a natureza e entre o Homem e ele próprio. Segue alertando Adriano Moreira (2002: 96), que "Este perigo do descontentamento, para além dos problemas derivados apenas da concorrência de poderes políticos no mundo, veio salientar que, ao lado da importância das metas do próprio desenvolvimento, que foi expresso na fórmula *revolução das esperanças crescentes*, avulta a importância dos métodos pelos quais se procura conseguir desencadear esse desenvolvimento. Os Estados proeminentes nos dois pólos que dominaram por meio século a divisão de forças no mundo, EUA e URSS, ofereceram modelos diferentes a essa revolução e lutaram por uma hegemonia que, nos casos extremos, revestiu respetivamente os aspetos do *neocolonialismo* e da *satelização*.". Ainda assim, após o final da Guerra Fria o cenário internacional não foi, como se poderia esperar, tocado pela moderação e equilíbrio com reforço das tensões democráticas. Como recorda Boaventura Sousa Santos (1994: 259) "Paradoxalmente, o colapso do «grande inimigo» da democracia ocidental, o comunismo, traduz-se não em maior mas antes em menor poder democrático internacional por parte dos países periféricos e semiperiféricos. As próprias Nações Unidas, que foram durante décadas uma das plataformas de concorrência entre as duas superpotências e com isso granjearam um certo poder de arbitragem e uma cultura de imparcialidade, estão hoje crescentemente prisioneiras dos interesses geoestratégicos dos Estados Unidos da América, (sem, no entanto, serem capazes de os servir de acordo com as «expetativas» norte-americanas).". O desafio ao contínuo definhar das expetativas é, ao mesmo tempo, um campo aberto à resposta aos desafios que se erguem. Certo é porém, que os atores que dão corpo às instituições de arbitragem internacional parecem deambular entre uma perspetiva mais ideológica em favor da comunidade internacional e uma abordagem mais pragmática subordinada a uma matriz onde ganha peso a conjugação dos interesses unilaterais. A balança de poder parece, pois, longe do equilíbrio. Além disso, as

³² Eugene R. Black, *The diplomacy of economic development*, Harvard University Press, 1961. Há tradução brasileira, sob o título *A política do Desenvolvimento Económico*, Rio de Janeiro, 1962.

instituições internacionais, pese embora o esforço de incorporar na sua configuração elementos de representação da pluralidade existente, tal permanece muito distante da sociedade real. As tensões são incontornáveis e assumem formas variadas, deixando ao tempo hodierno um apelido que começa a revelar uma genética também global - *Crise*.

Alterglobalização

Crise é muitas vezes a expressão utilizada para definir o anacronismo flagrante onde a sociedade da globalização do capital se encontra mergulhada. O globo encolhido, uniformizado e doente é palco de uma degeneração sem precedentes que questiona valores dados como basilares da civilização do progresso. Do frenesim do desenvolvimento - de matriz iluminista - pretendo de envergadura moral, promotor de prosperidade económica e indutor de coesão social restaram sombras. As sombras do desenvolvimento. A insustentabilidade ecológica, a pobreza extrema para dois terços da humanidade ou a rutura da relação política entre o cidadão e poder que o governa traduzido na ausência da participação do processo político parecem não permitir grandes veleidades sobre o potencial de sucesso do modelo de desenvolvimento capitalista em vigor.

A superação do hodierno convida, pois, à reconfiguração do elemento Político.

O tempo desafia o pensamento. Pede-lhe que não desista de conceber modos de vida compatíveis com a dignidade humana. Onde a relação entre *Homem* e sociedade não tenha a marca do desencontro. Onde um novo imaginário, agora descolonizado do ímpeto consumista, remeta a economia à sua legítima condição instrumental. Onde a pessoa se reaproprie do controlo da sua vida e à ética seja devolvido um papel diretor.

É nesse território que se posiciona a abordagem desenvolvida neste trabalho e que de forma natural assenta sobre a refutação do positivismo económico dominante.

Investigar alternativas à globalização é explorar uma área plena de incertezas, de dúvidas e de desafios. Avistam-se utopias para lá da fronteira das exatidões. Globalizar poderá, enfim, ter tanto de inevitável como de plural. Negar a ditatorial fórmula da unicidade é o primeiro e essencial passo para vislumbrar opções. Não podemos olhar o fenómeno e despojá-lo de efetivos desdobramentos. Se aceitarmos a globalização como um aprofundamento irreversível de uma macro societização à escala planetária deveremos, pelo menos, contribuir com uma reflexão que alargue as possibilidades oferecidas. Clarificar o diagnóstico e contornar a lógica

providencial da economicização do mundo é, desde logo, a forja de uma outra conceção.

O enfoque seguido no presente trabalho atende a dois aspetos: em primeiro lugar aquele que deriva da liberdade primordial transitada de um estado-natureza que reconhecendo a sociedade como contingencial se reivindica o direito de redesenhar a todo o tempo a sua forma de organização; em segundo lugar o contexto histórico-sócio-político contemporâneo. O primeiro acomoda, de acordo com Cornelius Castoriadis (2006: 263), “a possibilidade de olhar para trás, de mudar as coisas bem como o de estabelecer mecanismos que façam com que as pessoas possam controlar o funcionamento da sociedade”. O segundo é aquele que reclama uma visão passível de convergência com as avisadas palavras de Leonardo Boff (2003: 21): “Desta vez, ou cuidamos ou morremos. Daí a urgência de passarmos do paradigma-conquista para o paradigma-cuidado.”.

Olhar de um ângulo crítico a deriva da globalização em curso conduz-nos por jornadas de arrojadas propostas cuja maior ou menor comunhão matricial com o fenómeno, bem como a mais ou menos intensa convergência metodológica, nos projeta para o campo de estudo da alterglobalização.

Centramo-nos na pertinência do alterglobalismo como elemento fundamental para o desenvolvimento da compreensão em torno dos contextos internacionais contemporâneos. Com recurso a um conjunto de autores, nos quais é possível identificar pressupostos convergentes com *o gene* de uma globalização diversa. Procura-se questionar criticamente o hodierno mundo num momento em que “a História - ou o processo de transformação na vida e sociedade humanas, e o impacto humano no ambiente global - tem acelerado a uma velocidade estonteante. Prossegue agora a uma velocidade que coloca em risco tanto a corrida humana como o ambiente natural.” (HOBBSAWM, 2008: 36).

Não sendo, pois, possível pensar as dinâmicas atuais fora da globalização, não será igualmente possível pensá-las fora da alterglobalização. Cabe, portanto, aos alterglobalistas e aos investigadores do fenómeno da alterglobalização proporcionar um contexto de legitimação teórica aos estudiosos da Teoria Política e das Relações Internacionais, num tempo em que esta área de estudo conhece *uma enorme diversidade teórica e até epistemológica*³³, devendo para isso apresentar-lhes horizontes

³³ Ver FERNANDES, José Pedro Teixeira, (2007). Pós-Positivismo e Ideologia na Teoria das Relações Internacionais. Em: FERNANDES, Luis Lobo e OUTROS, *Teoria das Relações Internacionais*, Revista Relações Internacionais: Edição IPRI - UNL, Lisboa, n.16, 2007/75-83.

tocados por outras matizes. Afinal, tal como nos ensina esse vulto da economia mundial, Amartya Sen (2006: 21) “É bem provável que as perspectivas de paz no mundo contemporâneo dependam do reconhecimento da pluralidade das nossas afiliações e do uso da reflexão, assumindo-nos enquanto vulgares habitantes de um vasto mundo, e não como reclusos encarcerados em pequenos compartimentos.”.

De outro modo, este *Global* é absolutamente intransmissível.

Ao estabelecer um ponto de ordem sobre a situação internacional contemporânea à luz de uma leitura tocada de elementos alterglobalistas, tropeçamos num conjunto de termos e expressões, à revelia dos quais seria erróneo prosseguir caminho. Desde, por exemplo, o princípio responsabilidade de Hans Jonas, até à sociedade à deriva, de Castoriadis, passando pela ocidentalização do mundo de Serge Latouche ou pelo império de Michael Hard e António Negri, o estado de alarme de Carlos Taibo, o mundo consumo de Zygmunt Bauman, o viver no fim dos tempos de Slavoj Žižek ou a ética sem moral de Adela Cortina, entre outros. Como ponto de contacto temos o reconhecimento crítico de que “a passividade do homem contemporâneo assenta na significação imaginária seguinte: a tecno-ciência como capaz de resolver, em seu lugar, os problemas” (CASTORIADIS, 2006: 228), bem como a recusa militante da mesma.

A visão de base, construída a partir de um ocidente munido de suposta superioridade moral assente numa lógica imperial³⁴, erigida sobre a dominação da racionalidade, da técnica, da ciência e da economia, deu, ao que Serge Latouche designa por megamáquina, uma amplitude invulgar na história humana. Verificamos que a trajetória desenhada tende para a uniformização, para o desenraizamento e para a destruição do elemento político.

As esferas quer individual quer social evidenciam o salientado conteúdo. O indivíduo é, verdadeiramente, aquilo a que poderemos chamar um *ser de conforto* do

³⁴ “Só uma forma coletiva de memória imperial tem hoje implicações práticas. Trata-se do sentimento de que o poder superior dos impérios para conquistar e dominar o mundo nascia numa civilização superior, facilmente identificável pela superioridade moral ou mesmo racial. No século XIX, as duas tendiam a afirmar-se conjuntamente, mas a experiência histórica da Alemanha nazi eliminou as reivindicações de superioridade racial/étnica do discurso educado. Contudo, a reivindicação ocidental da sua própria superioridade moral subsiste, sendo embora mais tácita do que abertamente articulada. Encontra a sua expressão na convicção de que os nossos valores e instituições são superiores aos dos outros, e podem (ou deveriam mesmo) ser impostas aos outros para seu próprio benefício, se necessário pela força das armas” (HOBSBAWM, 2008: 76).

consumo³⁵, enquanto no plano da representação coletiva, a instituição outrora soberana e secular – o Estado – alinha respeitosa e pelo brado austero do mercado. Devemos, aliás, sublinhar que perante esta instância mercantil não seria hoje desconexo, nem soaria mal, falar-lhe em registo similar ao que o filósofo Jacques Derrida aborda o soberano. Afinal, nunca como agora foi tão evidente que o mercado capitalista se travestiu de particularidades de soberano. Façamo-lo então: “é o direito excecional de se colocar acima do direito, o direito ao não-direito, se tal posso dizer, o que ao mesmo tempo corre o risco de colocar o soberano humano...”(DERRIDA, 2004: 59), neste caso personificado no poder do dinheiro “...acima do humano, em direção à onipotência divina (que terá aliás o mais das vezes fundado o princípio de soberania na sua origem sagrada e teológica) e ao mesmo tempo, por causa desta suspensão arbitrária ou rutura do direito, corre justamente o risco de assemelhar o soberano...”(DERRIDA, 2004: 59), uma vez mais entenda-se, neste contexto, o poder do capital “...à besta mais brutal que não respeita mais nada, que despreza a lei, que se situa à partida fora da lei, desviada da lei.” (DERRIDA, 2004: 59).

Se recuarmos ao início da crise que assolou o espaço europeu, na primeira década do século XXI – curiosamente prevista no relatório do World Economic Forum, Global Risks 2008³⁶ - verificaremos que, com uma inédita garantia dos Estados, subsistiram, ao arrepio da sua própria lógica, mas em perfeita sintonia com o interesse conjuntural, os mesmos mercados financeiros de cariz predatório que, tão bem caracterizados nas palavras da antiga presidente do Observatório da Mundialização, Susan George: “têm uma forma de operar totalmente cega, de tal maneira que se não lhes agrada o comportamento de uma moeda, saem do país e deixam centenas de milhares de pessoas, que perdem os seus empregos, na miséria.” (ESTÉVEZ e TAIBO, 2008: 38). Este efetivo paradoxo, e, porque não utilizar a célebre expressão, adotada para Portugal no final da II Guerra, em relação às duas coligações em conflito, esta *neutralidade colaborante* do Estado em relação ao

³⁵ “as pessoas querem este modo de consumo, este tipo de vida, querem passar tantas horas por dia diante da televisão e a jogar nos computadores familiares. Há aqui qualquer coisa que não se resume a uma simples “manipulação” por parte do sistema e das indústrias que beneficiam com a situação. Há um enorme movimento – deslizar – em que tudo se conjuga: as pessoas despolitizam-se, privatizam-se, viram-se para a sua pequena esfera “privada” – e o sistema fornece-lhes os meios de o fazerem. E aquilo que encontram nessa esfera “privada” afasta-as ainda mais da responsabilidade e da participação política” (CASTORIADIS, 2006: 247 e 248).

³⁶ Ver: A World Economic Forum Report, Global Risks 2008, disponível em www.weforum.org

dinheiro é enfim demonstrativa que o *pilar-mor* dos sistemas democráticos ocidentais – o mercado livre – afinal, e no limite, tem pouco de mercado e talvez ainda menos de livre.

Por outro lado, a ação política desencadeada em torno dos acontecimentos vem demonstrar à exaustão que a lógica dominante mergulhada na instrumentalidade da razão que serve não conhece limites e será, se assim lhe interessar, qualquer coisa e o seu contrário.

Admirável! Admirável que “privatizar os lucros mas socializar as perdas continua a fazer a lei” (LATOUCHE, 2007: 78). Admirável, portanto, que o mercado livre a partir de determinados pressupostos por si engendrados, afirmados e sacralizados se despoje de valores e renegue práticas em nome de uma elementar sobrevivência que mostra básica a sua natureza. E porque não é disso que se trata, eliminemos portanto a visão de que o atual estado de coisas se explica por via de um mero sobredimensionamento do subsistema económico. Não! Não se resume apenas a limitar ou regredir os pilares de um paradigma, subordinando-o numa posição intermédia. Exige-se outra abordagem, na medida em que “A economia não se desenvolve contra a sociedade ou a seu lado: ela engloba-a e procede à sua reorganização de acordo com a lógica da eficiência” segundo Serge Latouche e acrescenta, sublinhando o requinte da ironia, “É uma forma de socialização que se impõe a toda a sociedade com uma violência tanto mais legítima na medida em que é assente na necessidade.” (LATOUCHE, 2007: 82).

Mas a cereja no topo do bolo é claramente a caucionadora e sistemática intervenção do Estado para garantir a liberdade do mercado (em sentido financeiro e não económico, bem entendido). Bem sabemos que o realismo, nas áreas em que estudamos, nos afirma que as decisões políticas estatais são formuladas tendo na sua base um contexto de necessidade e daí resulta que se privilegia a sobrevivência antes de qualquer outro valor. Ainda assim, não deixamos de assistir com perplexidade a que, sob realização da deriva regulatória global e com os Estados como protagonistas, se desenrole um guião capitalista destrutivo da *grande casa comum*, sequestrador da participação política e cerceador das liberdades.

Bem sabemos, aliás, como em nome precisamente da liberdade e, uma vez mais, com a âncora da tecnociência, se desenvolveram mecanismos que subverteram em absoluto a razão da sua criação, e citemos Hobsbawn, em que o recurso à “extraordinária ascensão da tecnologia e de outros meios de manter os cidadãos debaixo de vigilância em todos os instantes - câmaras de circuito fechado, escutas telefónicas, acesso a dados pessoais e a computadores - não tornou o Estado e a lei

mais efetivos, embora tenha tornado os cidadãos menos livres.” (HOBSBAWM, 2008: 42).

Lamentavelmente as respostas obtidas não cumpriram os desígnios esperados e em nome dos quais haviam sido feitas concessões no plano das liberdades individuais. O grau de aceitação social de algumas medidas, camufladas pelo *papão securitário*, valida os excessos cometidos, ainda assim sob o abrigo do chapéu da narrativa proclamatória dos mais nobres valores. Diz-nos, também, Adriano Moreira (2007: 54) que “Os conceitos afirmam-se, a prática não os respeita. Tarda a dolorosa operação que é pôr as hipóteses de acordo com as teses. Por isso estas vão ficando vazias de conteúdo.”.

Esta alegada superioridade, com matriz imperial e raiz ocidental, absolutiza o seu ângulo de civilização numa dinâmica que se autolegitima e promove uma impostura de ideal libertário de inspiração global. A mancha estende-se sem reconhecer fronteiras, não carece de passaporte nem se intimida em novos territórios. Todavia gera, por sua influência, o seu próprio antídoto e “as forças que contestam o Império e que prefiguram efetivamente uma sociedade global alternativa não se limitam, também elas, a uma região geográfica. A geografia dos poderes alternativa – a nova cartografia – está ainda à espera de ser escrita ou, melhor e na realidade, está a ser escrita hoje pelas resistências, as lutas e os desejos da multidão.” (HARDT e NEGRI, 2004: 16).

Por todo o diagnóstico até aqui efetuado, importa então responder à seguinte questão: “Como iremos viver neste mundo perigoso, desequilibrado e explosivo, no centro de uma enorme deslocação de placas tectónicas sociais e políticas, nacionais e internacionais?” (HOBSBAWM, 2008: 50 e 51). É que, acrescenta Eric Hobsbawn (2008: 75), “na prática vivemos no que podemos hoje reconhecer como uma forma de desordem global profundamente instável, tanto internacionalmente como no interior dos Estados”. Ora, as tentativas de resposta que se erguem, de um modo geral, não rejeitam o global, pelo contrário assumem-no e registam que apenas no seu seio se podem conceber alternativas. Os movimentos alternativos à atual globalização (designadamente na área dos objetores de crescimento) sustentam a existência de um processo que se assemelha a uma enorme engrenagem social, castradora do equilíbrio entre o Homem e o meio ambiente e destruidora das relações sociais.

Daremos agora cumprimento à exposição das movimentações que se esboçam em sentido diverso da mundialização *mãe do homem-em-part-time* que temos vindo a caracterizar. De acordo com Isaiah Berlin: “Heine, o poeta alemão, aconselhou os

franceses a não subestimarem o poder das ideias: os conceitos filosóficos, criados no sossego de um gabinete de professor, poderiam destruir uma civilização”³⁷ Berlin *apud* Henry Hardy³⁸ (BERLIN, 2006: 11). Sublinhamos hoje, uma vez mais, o poder das ideias. Agir onde for possível, reagir onde for necessário, poderia ser a palavra de ordem representativa do barulho dos sabres que se ergue em resposta ao eco sofrido do jogo das vítimas. O apelo de hoje, tal como no passado, pede-nos novos horizontes. Plotino disse certa vez: “deveis fechar os olhos e convocar antes uma outra visão que haveis de despertar dentro de vós, uma visão que é de todos por direito de nascimento, mas que poucos utilizam.” Plotino *apud* Michael Hardt e António Negri (HARDT e NEGRI, 2004: 431).

Essa busca é aqui proposta com base num apelo altermundialista que desafia os poderes da ordem estabelecida, na consciência porém de que "Para aqueles e aquelas que lutam pela mudança, a utopia incita-os a inventar novos caminhos e aqueles que estão hoje abertos exigem, por sua vez, mudanças e inovações" (BAUDET, CANET e MASSICOTTE, 2010: 21).

É preciso convocar uma visão que não se acomode ao que existe. Que seja um ponto de partida e não o fim de qualquer coisa. Que não tenha receio de suportar o custo de afrontar os *escribas e fariseus* do nosso tempo. Que se afirme pela positiva, como referencial de valores fundamentais como a liberdade a solidariedade e a justiça humanas. Permitam-nos chamar, uma vez mais, à coação uma reflexão de Cornelius Castoriadis (2006: 238) “Pensar-se-á que todas as questões, colossais, que se põem hoje à humanidade podem ser resolvidas pelas instituições vigentes? Se o afirmássemos – e é a isso que equivale a ideia segundo a qual a era das revoluções, quer dizer das transformações institucionais importantes, terminou – estaríamos a dizer, de facto que a história política da humanidade terminou.”. Contudo, não nos restará outro caminho senão o da concordância com o proeminente filósofo que, com superior alcance, reforça a ideia de que “A alteração destas instituições, a sobrevir, pertence a um outro tipo de trabalho da sociedade sobre si própria, um processo que tem os seus próprios ritmos, a sua própria temporalidade” (CASTORIADIS, 2006: 234).

Um aspeto assume, no entanto, contornos factuais: é necessário encontrar uma outra forma de organizar o mundo. O trilho a descobrir não deixará, como temos

³⁷ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958.

³⁸ Henry Hardy nasceu em Londres em 15 de março de 1949. É um escritor e editor britânico com um enorme contributo na edição dos escritos de Isaiah Berlin.

vindo a referir, de estar envolto em constrangimentos, não escapará igualmente a avanços e a recuos, mas como referiu uma voz sonante desta marcha alternativa, o escritor uruguaio Eduardo Galeano, “este outro mundo possível que quer ser, manifesta-se de mil maneiras. Contudo dá dois passos e cai. Mas volta a levantar-se mesmo que lhe custe bastante.” Galeano *apud* Carlos Estévez e Carlos Taibo (ESTÉVEZ e TAIBO, 2008: 184).

Não é, objetivamente, a primeira vez que a sociedade humana se encontra perante ameaças à sua vida coletiva, embora, neste momento, esteja em causa a própria aventura sobre a terra. Será, isso sim, se o grau de consciência desse perigo não permitir a evolução para um estado de resposta urgente, provavelmente, uma das últimas. A *grande casa comum* já não pode tolerar indeterminadamente esta dinâmica delirante. Resta compreender a importância do desafio e superar os receios. Mesmo que saibamos que, conforme escreveu Carl Schmitt (2008: 98) “o medo humano diante daquilo que é novo é frequentemente tão grande quanto o medo diante do vazio, mesmo quando o novo é a ultrapassagem do vazio. Daí que aqueles muitos vejam apenas uma desordem sem sentido onde, na realidade, um novo sentido luta pela sua ordem. O *nomos* antigo cai certamente e, com ele, todo um sistema de medidas, normas e relações tradicionais. Mas não é por isso que o vindouro é apenas desmedida ou um nada inimigo do *nomos*. Mesmo na mais furiosa luta entre as forças antigas e novas surgem medidas justas e formam-se proporções plenas de sentido.”.

A leitura que fazemos da sociedade capitalista global não enferma, julgamos nós, de qualquer forma de pessimismo militante, pois se assim fosse ele teria chegado à sua fase de institucionalização uma vez que ao lermos os sucessivos relatórios do PNUD, de que pode ser exemplo o de 2007/2008, deparamo-nos com o teor intrínseco à seguinte afirmação: “Aproximamo-nos da beira do abismo, o que se traduz em eventos imprevisíveis e não lineares, que podem abrir a porta a catástrofes ecológicas – como sendo, nomeadamente, o acelerado degelo das calotes glaciares – que irão transformar os padrões de colonização humana e minar a viabilidade das economias nacionais. Talvez a nossa geração não viva para ver as consequências. Mas os nossos filhos e os seus netos não terão outra alternativa se não viver com elas. O combate à pobreza e à desigualdade nos dias de hoje, bem como aos riscos catastróficos do futuro, constituem um forte fundamento racional para uma ação urgente.” (INSTITUTO PORTUGUÊS DE APOIO AO DESENVOLVIMENTO - RELATÓRIO PNUD, 2007: 2).

Se aceitarmos a proposta formulada no campo construtivista, temos que o mundo não é pré-determinado, é, isso sim, uma construção social sendo por isso o

resultado das nossas escolhas. Se lhe somarmos também a negação de qualquer antecedência ontológica aos agentes e à estrutura, “ambos são co-construídos” (NOGUEIRA e MESSARI, 2005: 163). E se a isso juntarmos a centralidade reconhecida ao idealismo na sua relação com o materialismo, a negação da anarquia como estrutura que define as Relações Internacionais e o reconhecimento de que a anarquia internacional é socialmente construída³⁹, teremos que daí extrair que “Aquilo que acabou por ser definido como estado ou interesses nacionais não é mais do que o resultado das identidades sociais dos atores” (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR., 2003: 214), e é na focagem dessa construção de atores sociais que se centra a ação do alterglobalismo. É a realidade que o torna pertinente.

Um concreto de vivências que reclamam a reinvenção de um global plural. Assente em outros valores e outras concepções. Que ultrapasse este alerta eminente que nos anuncia o embate. Que supere o expresso pelo grau de consciência histórica que nos afigura este global como in comportável. Seja porque a sociedade civil⁴⁰ não o permitirá. Seja porque a finitude do planeta não dará o seu aval.

Será a rebatida do eco dos sofrimentos de dois terços da humanidade que não tem uma refeição diária garantida ou sob a alavancagem do apelo à descoberta do *genius*, no sentido proposto por Giorgio Agamben⁴¹, que esta aventura incessante deverá encontrar o “poder singular de uma *cidade nova*.” (HARDT e NEGRI, 2004: 430).

Desenhar-se-á o passo seguinte. Afinal, as civilizações pretensamente marcantes são assim mesmo. Primeiro erguem-se sob o signo da sobrevivência e em seguida suicidam-se. Nelas, deixa de estar em evidência a pulsão agregadora que advém do confronto identitário – *les uns et les autres* - e passa a imperar uma lógica, primeiro de implosão, depois centrífuga, fundada numa autopoiese de microlegitimações entrópicas. E na génese, claro está, a eterna contaminação da mediocridade humana

³⁹ De referir que nem todos os construtivistas subscrevem em pleno a totalidade das premissas, sobretudo as últimas duas. No entanto, elas são partilhadas pelos nomes mais relevantes desta corrente.

⁴⁰ Sociedade civil aqui entendida em convergência com as palavras de Paul Ginsborg (2010: 161) “um âmbito onde os indivíduos podem protestar e organizar-se contra a arbitrariedade e a arrogância, melhorar a qualidade do ambiente local (no seu sentido mais amplo), e relacionar a sua própria existência com a vida de outras pessoas, noutros locais.”.

⁴¹ Para melhor se inteirar do conteúdo que encerra o *genius* no sentido aqui utilizado, ver o artigo intitulado: Genius, em AGAMBEN, Giorgio: 2005 *Profanaciones*, Barcelona: Editorial Anagrama.

que se dissipa através das massas sociais e nos garante, ordeira e ironicamente, o retorno ao pressuposto – o vazio. Mas até ao reconhecimento do mais absoluto nada, emprestemos ao tempo o entusiasmo necessário, o fermento que empole a massa, o sentimento que desafie a razão racionalista nem que seja por saber que como escreveu Zygmund Bauman (2007: 65) “No jardim da razão, o sentimento são ervas daninhas – plantas que se semeiam por si próprias em lugares inesperados e inconvenientes. Inconvenientes, porque não foram antecipadamente distribuídos, são também acasos do ponto de vista do esquema diretor e, por isso, minam a sua conceção, uma vez que a esta importa antes do mais garantir a impossibilidade do acaso.”. Aproveitemo-lo pois em nosso favor.

Se recuarmos ao início do milénio, em concreto "Dos dias 25 a 30 de janeiro de 2001 decorreu em Porto Alegre, no Brasil, o primeiro Fórum Social Mundial, enquanto nas mesmas datas se realizava em Davos o Fórum Económico Mundial na sua trigésima primeira edição. O objetivo era organizar numa cidade do Sul um acontecimento de grande visibilidade que não fosse meramente reativo." (PLEYERS, 2007: 19). Este é considerado, para muitos e formalmente, o evento fundacional do altermundialismo. Altermundialismo que pretende significar uma dinâmica de alternativa à mundialização em curso. Foi, aliás, primeiramente evidenciado como antimundialismo, “Não foi suficiente substituir a expressão "antimundialização" por "altermundialização" para dar um conteúdo positivo a uma alternativa credível ao liberalismo à escala mundial (...) Este não é o momento para mais uma proclamação programática, o "altermundialismo" foi uma boa operação mediática. Foi particularmente bem vindo na medida em que ergueu a garantia da suspeição legítima defronte daqueles que mais não fazem do que se opor e que criticar. Provou ser particularmente feliz na nova denominação. O "altermundialismo" foi popularizado pelos media.” (GUIBERT e LATOUCHE, 2006: 5 e 6). Opõe-se, pelo menos na maioria das suas aceções, à lógica produtivista do desenvolvimento por considerar que este continua baseado na visão fordista dos 30 gloriosos anos da economia, no pensamento único e que teima em não aceitar os limites do crescimento. Dirige fortes críticas no domínio da ecologia política assente na contestação ao, cada vez maior, aumento do crescimento da riqueza material por intermédio do progresso técnico que se arvora em “*«la loi et les prophètes» de l'accumulation capitaliste.*”⁴² (GUIBERT e LATOUCHE, 2006: 9 e 10). A dimensão produtivista fomenta o acréscimo sucessivo das desigualdades a nível mundial que, se por um lado, possibilita uma acumulação imensa de riqueza,

⁴² Lei e profetas da acumulação capitalista.

por outro conduz também à condenação à miséria de milhões de seres humanos. O altermundialismo assume, por isso, como ponto de partida transformador o antiprodutivismo. E, desde logo, questiona o crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), uma vez que sendo este considerado como uma componente essencial da riqueza como se pode então verificar que em determinados momentos históricos, ou mesmo atualmente, em certos países, concomitantemente com o seu crescimento, se assista a um decrescimento do bem-estar? Há pois que assumir um conjunto de posições face ao crescimento. Os mentores do altermundialismo, quando considerado no seu sentido mais amplo, propõem, “As quatro posições fundamentais perante o crescimento” (GUIBERT e LATOUCHE, 2006: 11): 1. a rejeição da mundialização ; 2. a rejeição da mundialização capitalista ; 3. o reformismo pragmático e 4. o reformismo realista com ideal⁴³. Vejamos sucintamente cada uma delas.

1. A rejeição da mundialização é a posição de um dos autores que em detalhe analisamos neste trabalho - Serge Latouche – que, “com o suporte de Edgar Morin” (GUIBERT e LATOUCHE, 2006: 11), defende uma descolonização do imaginário e um decrescimento voluntário. Esta será a abordagem que aprofundaremos adiante.

2. A rejeição da mundialização capitalista é na prática a recusa do capitalismo, considerando que a sua expansão objetivou a construção de um *Império* à escala mundial e cuja cúpula são os Estados Unidos da América. Os autores que, na atualidade, apresentam maior visibilidade neste vetor do altermundialismo são Michael Hardt e António Negri⁴⁴. Acresce a esta notoriedade o Conselho Científico da ATTAC (*Association pour la taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyens*⁴⁵). Esta é a posição do desenvolvimento durável, desde que no quadro de um conjunto de concessões das quais se destacam a sustentabilidade ecológica, a equidade social, fundado na democracia, geopoliticamente equilibrado e respeitador da diversidade cultural.

⁴³ As expressões originárias e em francês são respetivamente: 1. Le refus de la mondialisation; 2. Le refus de la mondialisation capitaliste; 3. Le réformisme pragmatique e 4. Un réformisme réaliste avec idéal.

⁴⁴ No âmbito da presente dissertação destacamos dois trabalhos destes autores, disponíveis em língua portuguesa: HARDT, Michael e NEGRI, António: 2004, *Império*, Lisboa: Livros do Brasil e 2005, *Multidão – Guerra e democracia na era do império*, Porto: Campo das Letras.

⁴⁵ Associação para a taxação das transações financeiras para ajuda aos cidadãos.

3. O reformismo pragmático assenta numa ótica social liberal seguida, em grande medida, por uma lógica de governança baseada numa regeneração paulatina que utiliza mecanismos e instrumentos de raiz económica como, por exemplo, as populares ecotaxas ou as licenças de poluição de forma a internalizar os efeitos negativos. Esta perspetiva corre o risco de aceitar a substituição crescente do capital artificial pelo capital natural na linha do conceito de sustentabilidade fraca de Solow.

4. O reformismo realista com ideal que consiste em "Entrar imediatamente no pluralismo da economia plural" (GUIBERT e LATOUCHE, 2006: 12). Significa tornar plural, com base numa prática associativa, a gestão da sociedade fomentando a diversificação dos modos de produção da riqueza, "Levando ao decrescimento do PIB nos países do Norte para o fazer crescer nos países do Sul, emancipar as mulheres das suas casas e subordinar todas as formas de produção a um modo de governação baseado na democracia deliberativa." (GUIBERT e LATOUCHE, 2006: 12). Esta abordagem deriva de uma "Análise internalista do altermundialismo." (GUIBERT e LATOUCHE, 2006: 12). As questões relacionadas com a ecologia política e o antiprodutivismo não são particularmente valorizadas nesta posição.

Naturalmente que a realidade será sempre mais rica e mais complexa do que qualquer tentativa que façamos de estruturar, por simplificação, as vias que entendamos comportem razoavelmente essa pluralidade real. Por isso, deixamos claro que "cada uma das abordagens identificadas recupera um conjunto de organizações e de redes com a sua própria sensibilidade e a sua própria leitura, tanto que a grande parte dos militantes vivem a sua ligação altermundialista sem aderir a uma narrativa particular sobre o mundo." (POLET, 2008: 43 e 44). Não sendo o objetivo deste trabalho explorar as diferenças que se podem encontrar no seio dos movimentos alterglobalistas, não poderemos deixar de referir que existem clivagens naquele a que Francis Dupuis-Déri⁴⁶ designou como *Um movimento dos movimentos*. Diz-nos o autor que "O movimento dos movimentos é atravessado por importantes divisões e não está isento de conflitos internos." (DUPUIS-DÉRI,

Francis Dupuis-Déri (nascido em 1966, em Montréal) é um escritor e professor do Québec. Desde 2006, lecionou no Departamento de Ciência Política do Instituto de Estudos de Pesquisa Feministas (IREF) da Universidade do Québec em Montreal (UQAM). Foi investigador do Instituto de Tecnologia de Massachusetts e do Centro de Pesquisa em Ética da Universidade de Montreal (CREUM). É doutor em ciência política pela Universidade de British Columbia (UBC), em Vancouver.

2009: 56). Refere-nos que a maior das fricções surge entre *reformistas* e *radicais*, para além de outras tensões que terão por base dissonâncias entre poder e contrapoder, diversidade e unidade e, Norte ou Sul, por exemplo. No entanto, prevalece o sentido que impele à ação. Ou seja, a motivação de agir, embora não ignore as diferenças que estão presentes nos movimentos, expressa-se sem tomá-las em efetiva consideração. Aquilo que une parece bem mais importante que do que qualquer diferenciação. O que desfere o impulso para a ação conjunta é, segundo François Polet (2008: 44), "dar relevo à diversidade de visões sociopolíticas que animam as abordagens em presença, destacar as perceções acerca das problemáticas ligadas à mundialização e fomentar, dentro do limite, a geometria e a construção das conciliações e das convergências".

No campo altermundialista, há uma formulação que pela trajetória realizada nos merece uma atenção particular - o decrescimento. Teoria na qual se concebe um caminho alternativo diverso do modelo capitalista, situada no paradigma do pós-desenvolvimento. O que é o decrescimento, que objetivos persegue, como se organiza enquanto movimento, toda a estrutura conceptual que lhe está associada e que questões adjacentes se lhe levantam nomeadamente no âmbito da possibilidade de se configurar como uma eventual alternativa no plano da teoria política, será o que estudaremos a seguir.

O decrescimento

A origem da ideia do decrescimento deve-se ao matemático e economista romeno Nicholas Georgescu-Roegen⁴⁷ que por alturas dos anos 1960 formulou uma abordagem transdisciplinar que consistia em interpretar no domínio da economia, pilares estruturantes da termodinâmica, designadamente os chamados princípio de

⁴⁷ Nasceu a 04 de Fevereiro de 1906, teve formação inicial em matemática, começou sua carreira científica em 1930 com uma tese na Sorbonne. Trabalhou em Harvard, como bolsista da Fundação Rockefeller sob a supervisão de Joseph Schumpeter. Foi igualmente aí que trabalhou em 1948 quando a ascensão do estalinismo o levou a abandonar Bucareste. No ano seguinte tornou-se professor da Universidade Vanderbilt (Nashville), onde permaneceu até completar 70 anos. Faleceu a 30 de Outubro de 1994. Deixou vários artigos que publicou em revistas científicas de economia no intervalo de 60 anos que decorreu entre 1935 e 1994. Uma obra parcialmente reunida em três livros: *Analytical Economics; Issues and Problems* (Harvard, 1966), *The Entropy Law and the Economic Process* (Harvard, 1971) e *Energy and Economic Myths* (Pergamon, 1976), publicações que servem hoje de referências básicas a pesquisas, sobretudo, na área de economia do ambiente.

conservação da energia e o princípio de deterioração da energia, vulgarmente conhecido como entropia. O primeiro diz-nos que a quantidade de energia presente no universo permanece constante. O segundo refere que, não obstante a constância da energia, esta, através do trabalho tende a converter-se em calor, não sendo passível de reutilização. Diz-nos Jean-Marie Harribey (2004: 187) que "de acordo com Georgescu-Roegen "a entropia de um sistema fechado aumenta continuamente (e irrevogavelmente) para um máximo; isso significa que a energia utilizável é transformada continuamente em energia inutilizável até que desaparece completamente". As atividades económicas inserem-se num universo físico submetido à lei da entropia e o desenvolvimento económico baseia-se no uso imprudente do stock terrestre de energia acumulado durante o tempo.". Avulta nesta leitura a convicção de que é necessário encontrar uma via de desenvolvimento humano compatível com a retração, isto é, com o decréscimo do produto. Georgescu-Roegen defendeu a tese de que a economia está, no limite, submetida à ecologia e será um dia absorvida por ela. Isso sucederá quando, ao invés do que acontece atualmente, os economistas desenvolverem o seu trabalho no muito longo prazo (aqui considerado como acima de duas gerações). Basta pensar na gestão de recursos raros necessários à qualidade da vida das gerações vindouras para se perceber que a economia irá ser considerada um dia como um ramo da ecologia⁴⁸.

Georgescu-Roegen chega a esta proposição ao considerar que a termodinâmica é muito mais pertinente, como referencial, para a economia do que a mecânica. Entra em colisão com o paradigma dominante por via da compreensão do segundo princípio da termodinâmica, a chamada lei da entropia, que consiste na transformação de formas úteis de energia em formas que a humanidade não consegue utilizar. Temos, por um lado, que todas as formas de energia são gradualmente transformadas em calor sendo que este acaba por ser tão disperso que o homem não o pode utilizar. Para ser utilizável, a energia precisa estar repartida de forma desigual. Se a energia estiver completamente diluída, então, não é utilizável. A ilustração clássica remete para o exemplo da grande quantidade de calor dissipada

⁴⁸ Esta posição levou-o a ser considerado praticamente como um herege, A punição foi assumida em 1976, na décima edição do manual de Economia, de Samuelson, no qual foi introduzida uma advertência - suprimida em edições mais recentes - sobre o banimento do autor de *Analytical Economics*, uma obra que uma década antes havia sido promovida por prefácio do próprio Samuelson. Foram assim retiradas as teses que Georgescu-Roegen que este, no entanto, posteriormente desenvolveu. A dita advertência referia que Georgescu-Roegen não podia mais ser aceite na medida em que se aventurara pelo campo obscuro da ecologia.

na água do mar que nenhum navio pode utilizar. Por outro lado, todos os organismos vivos estão sujeitos ao aumento da entropia, mas procuram mantê-la constante tirando do meio ambiente os elementos de baixa entropia necessários à compensação. O crescimento económico moderno baseou-se na extração da baixa entropia contida no petróleo e no carvão. Ora, mesmo que um dia a forma de exploração possa apresentar características diferentes, não poderá, ainda assim, contrariar o segundo princípio da termodinâmica o que acabará por obrigar a humanidade a abandonar o crescimento.

Georgescu-Roegen considera a possibilidade de um *estado estacionário* de crescimento nulo como uma visão ingénua. Conclui que é essencial encontrar um caminho compatível com a retração, isto é, com o decréscimo do produto. Uma tese que afronta claramente a visão económica de curto prazo. Para ele “Não há crescimento que, quando aumenta a produção per capita dos tipos de bens correntes, não implique, naturalmente, também o igual esgotamento dos recursos acessíveis.” (GEORGESCU-ROEGEN, 2006: 118). Explica que “O crescimento económico - convém sublinhar isto - é um estado dinâmico, análogo ao de um carro que está a dar a volta. É impossível tal carro encontrar uma trajetória no momento seguinte. O ensino da economia dominante de acordo com a qual o crescimento económico só depende da decisão de num dado momento consumir uma proporção maior ou menor da produção (Beckerman, pp.342 e ss; Solow 1973, p.41) é em grande parte infundada.” (GEORGESCU-ROEGEN, 2006: 118 e 119). Ainda assim, quando se reporta ao desenvolvimento, Georgescu-Roegen não estabelece uma relação direta entre o crescimento e este e chega mesmo a afirmar que “Porém, para o nível meramente lógico, não existe uma estreita ligação entre desenvolvimento e crescimento; poderemos conceber o desenvolvimento sem o crescimento.” (GEORGESCU-ROEGEN, 2006: 119).

Decrescimentos

A primeira incursão de dimensão política do decrescimento foca-se sobre a questão da sustentabilidade ecológica e, sob a forma de crítica da sociedade industrial, sublinha a exigência de respeito pelos ecossistemas. Associada a esta ideia base surge a afirmação da desigualdade de padrões de consumo material entre os países do Norte e os países do Sul, e a causa detetada reside no sistema de crescimento económico que subjaz ao modelo de consumo capitalista. Todavia, a posição de contestação aos efeitos ecológicos seria incoerente se não questionasse vivamente as razões que lhe são intrínsecas. A alienação consumista tem um cariz opressor

veiculado pela "publicidade e pelo discurso falso que a mesma transporta" (BAYON, FLIPO, e SCHNEIDER, 2010: 44). O decrescimento, com o percurso que tem desenvolvido, permite reanimar a ideia, e a existência, de um espaço público atento, crítico e desafiante das lógicas normativas vendidas como consensuais mas castradoras de liberdades individuais.

Como já vimos, a raiz deste movimento situa-se nos anos setenta com as teses do economista romeno Nicholas Georgescu-Roegen publicadas no seu livro *The Entropy Law and the Economic Process*. No entanto é possível encontrar elementos percursos do mesmo num tempo histórico anterior. Tais elementos são perceptíveis se remontarmos aos primórdios do anti-industrialismo do século XIX, protagonizado por John Ruskin, William Morris e o movimento Arts & Crafts, na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos por Henry David Thoreau, e por Leo Tolstoy na Rússia, ou ainda presente nos escritos de Mohandas Karamchand Gandhi sobre a simplicidade voluntária. Atualmente, uma multiplicidade de agremiações, sob a batuta do decrescimento, procura confrontar a comunidade científica, com particular expressão em França e em Itália. Mas também em Espanha, na Bélgica ou na Finlândia. Na Holanda, na Austrália, ou no Japão. Igualmente na Alemanha, na Áustria, ou na Suíça. Em Inglaterra, no Canadá ou nos Estados Unidos. Em França, o jornal *La décroissance* publicou em março de 2004 a sua primeira edição, atualmente cada uma delas tem mais de 70.000 exemplares. Ainda em França no ano de 2007 *La décroissance* fundou o seu próprio partido político. O ano de 2008 marca a primeira conferência internacional na Europa e a entrada da palavra inglesa *Degrowth* nas publicações científicas. Em 2009 o decrescimento foi dado a conhecer formalmente à União Europeia através de uma proposta de discussão debatida no Parlamento Europeu. Em 2010 realizou-se a segunda conferência internacional em Barcelona, seguiu-se a terceira em Veneza e Montréal em 2012 e a quarta conferência teve lugar em Leipzig em setembro de 2014. A quinta conferência internacional sobre decrescimento está agendada para 2016.

Não obstante toda a caracterização que pode ser feita sobre o decrescimento, importa compreender que o mesmo não pode ser entendido se não for levado em conta que não é uma doutrina unificada. Fabrice Flipo, conceituado investigador em matéria de *décroissance* considera no seu artigo "*Les racines conceptuelles de la décroissance*" que existem cinco diferentes tendências que compõem as suas raízes concetuais e que as mesmas "não são forçosamente concorrentes nem divergentes" (MYLONDO, 2009: 27). Trata-se das abordagens: Culturalista; O colapso do

vínculo social perante a força da mercantilização; Ambientalista radical⁴⁹; A ausência de sentido das sociedades industrializadas; e a Bioeconomista.

A abordagem culturalista tem a raiz na antropologia e tem em Serge Latouche o seu principal vulto. A tese que a sustenta, alinhada pelo MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), assenta no carácter contingencial do *homo economicus* ou seja, seguindo Fabrice Flipo "depende da representação que o Homem tem do mundo e da História." (MYLONDO, 2009: 27). Ou seja, o *homo economicus* é o resultado de um conjunto de valores que modelando o seu contexto o modelam a si mesmo. Destaca-se que o atual contexto é fortemente marcado pelo valor do dinheiro e do lucro. Ora, se conseguirmos alterar a envolvência, se formos capazes de encontrar novas possibilidades, então alteraremos a nossa forma de vida e reinventaremos a nossa natureza⁵⁰. Esta leitura é absolutamente expressa na frase clássica de Serge Latouche: descolonizar o imaginário.

A abordagem que consagra o colapso do vínculo social perante a força da mercantilização como elemento central da sua conceção tem como suporte as análises produzidas por Ivan Illich e é protagonizada por Vincent Cheynet. As relações sociais sucumbem devido aos desvios à produção. É, no fundo, a divisão do trabalho que cria subsistemas improdutivos, os quais deverão ser expurgados. A autonomização das burocracias deteriora a concretização dos objetivos traçados. O desafio de construir uma sociedade mais igualitária passa, nesta leitura, pela eliminação desses desvios da produção, sendo que o princípio da relocalização ganha aqui particular destaque. Igualmente, esta corrente, sustenta a existência de um teto máximo ao rendimento, na medida em que considera a existência de privilégios como incompatível com a democratização que é necessária promover. Para Fabrice Flipo "Aqui o decrescimento é um termo utilizado de maneira performativa para provocar o debate, com a finalidade de revitalizar as paixões necessárias à existência de um espaço público dinâmico e criador de normas." (MYLONDO, 2009: 28 e 29). Como tal o decrescimento surge neste domínio como o corolário de um nível superior de democracia em que o tempo do debate seja coincidente com o tempo da produção.

⁴⁹ O termo radical é da nossa responsabilidade. Traduz uma preocupação extrema com a componente ecológica percecionada não apenas pelo equilíbrio dos ecossistemas, mas por um respeito inamovível por todas as formas de vida, mesmo as mais remotas.

⁵⁰ Importa distinguir esta visão da perspetiva marxista uma vez que não implica ou pressupõe a existência de uma classe social que não partilha os valores dominantes.

A corrente ambientalista radical surge ligada a um profundo respeito pelos ecossistemas e por todos os seus componentes vivos, mesmo as formas mais elementares de vida são tributárias de uma total atenção. Para esta corrente o decrescimento é a resposta necessária às políticas atentatórias do ambiente que foram seguidas até aqui. Sustenta, por isso, o retorno imediato à produção ecológica em substituição do critério económico e uma drástica redução da mecanização que conduza a que o Produto Interno Bruto (PIB) seja igualmente reduzido. Esta tendência insiste na urgência de alterar o paradigma com base em indicadores produzidos por organizações como a WWF ou a FAO que já apresentámos na primeira parte deste nosso trabalho. De sublinhar que esta corrente, para a qual o decrescimento passa pela redução da influência do ser humano na natureza, não se esgota somente nos argumentos quantitativos relativos aos desequilíbrios dos ecossistemas. Pelo contrário, apela a uma ética ambiental de respeito pela natureza, em vez de exploração, uma vez que não cabe à espécie humana dominar, pois é uma entre outras espécies que vivem na *grande casa comum*.

A abordagem relacionada com a ausência de sentido das sociedades industrializadas conduz os seus partidários para o decrescimento em virtude de reconhecer neste uma via espiritual, associada à desmaterialização, implícita na doutrina. A existência de uma ausência de sentido numa sociedade que persegue o ideal de *ter cada vez mais* dará lugar num contexto decrescentista a uma harmonia com a natureza baseada na meditação. Esta corrente convoca nomes grandes da história da humanidade como Gandhi na sua ação não violenta ou Francisco de Assis com a sua simplicidade voluntária, como formas de superação de um suposto desenvolvimento assente no progresso da tecnologia e que conduzam a um caminho com sentido, com profundidade e com dignidade.

A corrente designada por bioeconomista tem como precursor o *pai* do decrescimento Nicholas Georgescu-Roegen. A bioeconomia toma em consideração a procura de regras segundo as quais as organizações humanas possam, de algum modo, gerir os limites dos ecossistemas como garantia da possibilidade de preservação da própria vida. Para esta via o decrescimento é inevitável, sobretudo como resposta a uma consequência geológica, isto é a finitude do próprio planeta. A questão de fundo que subjaz a esta perspetiva prende-se com a forma de gerir recursos que são escassos. Que opções tomar, nomeadamente, a forma de salvaguardar a intergeracionalidade dos mesmos? Por isso, aponta para o dever de utilizar recursos renováveis embora com a consciência de que também eles são finitos.

As cinco tendências têm, desde logo, em comum o entendimento de que o decrescimento fundará um futuro melhor do que o presente. As tensões que, necessariamente, se desencadeiam entre as perspectivas levantam um conjunto de questões, e sobretudo têm gerado um debate aceso nos últimos anos, que parece ter ânimo e assunto para continuar.

O decrescimento não é apenas económico, "O primeiro dos decrescimentos com os quais se estabelece compromisso é o decrescimento da desigualdade não apenas localmente como em todo o globo." (CHEYNET, 2008: 59) Como tal, implica um decrescimento forte nos países ricos com o objetivo de tornar possível um crescimento legítimo, mas equilibrado e não produtivista dos países pobres, evitando desta forma repetir a "escolha infeliz dos países ricos" (CHEYNET, 2008: 60). Tem, portanto, um ponto de partida concreto, cujas condições históricas são as hodiernas e não poderiam ser outras. É, desde logo um começo, não uma meta.

O decrescimento propõe-nos uma rutura radical com o imaginário da sociedade de consumo. Só com a descolonização do imaginário coletivo e com a saída mental de um conjunto de símbolos, que são o fundamento da estrutura comunicacional do desenvolvimento, será possível avançar. Aparece-nos definido como um movimento político, económico e social sustentado em ideias anti-capitalistas, anti-consumistas e anti-desenvolvimentistas, que pretende reabilitar a sustentabilidade ecológica e inventar novos modos de vida baseados na sobriedade. Como já vimos, apesar da expansão do movimento, o conceito não tem uma leitura coincidente para todos os seus alegados defensores. Não obstante, estamos seguros de ser possível extrair, sem grande esforço, uma matriz de traves identificadoras coerentes. O decrescimento, não pretende ser apresentado como uma teoria nem sequer como um conceito económico. O decrescimento é anunciado como uma *palavra de ordem* de higiene mental, que antes de qualquer outra coisa descoloniza o nosso imaginário do crescimento.

Caraterísticas do decrescimento

Procuramos, de seguida, apresentar um conjunto de caraterísticas que nos parece sintetizar de forma rigorosa o decrescimento⁵¹.

a) Acabar com o desenvolvimento; b) Sair da sociedade do consumo; c) Implementar a gratuidade; d) Acabar com o trabalho obrigatório; e) Uma nova conceção de riqueza; f) Pensar localmente; g) Limitar o progresso técnico; h) Modificar a educação; i) Acabar com a publicidade; e j) Sair do capitalismo.

A primeira caraterística apontada, acabar com o desenvolvimento, tem na base a indissociabilidade entre o paradigma desenvolvimentista e o crescimento económico, com todas as suas consequências, como temos vindo sobejamente a analisar. Conforme já se referiu, não basta parar. Seria enganoso. Contrariamente à conceção de algumas correntes ecologistas reformistas o estado estacionário e o crescimento zero não são, nem possíveis nem sustentáveis. O decrescimento considera que qualquer perspetiva desenvolvimentista se afasta do verdadeiro problema e opta, inevitavelmente, por uma abordagem não radical e gestionária do mesmo. O estado estacionário e o crescimento zero são posições de compromisso que tentam conciliar a preservação do meio ambiente com os atributos da dominação económica. Convém esclarecer que o decrescimento não é sinónimo de crescimento negativo, pois assume pressupostos diferenciados da lógica que enforma o crescimento. Tem um ponto de partida diferente, serve-se de um caminho diferente, adota uma proposta teórica diferente e persegue objetivos diferentes. A filosofia que lhe subjaz é completamente distinta. A expressão crescimento negativo é, aliás, como facilmente se denota, contraditória e ilógica. Significaria, levada a sério, que se *avançaria recuando*. Esta expressão é apenas mais uma construção semântica ilustrativa da falta de sentido que tem dominado a orientação hegemónica do período absolutista da economia. Apenas leva à resignação, a um imobilismo conservador, mas que não questiona nem põe em

⁵¹ Seguimos na identificação das caraterísticas do decrescimento, em larga medida, uma estrutura desenhada por Patricia Diez-Ticio Fiñana, em trabalho apresentado com vista à obtenção do grau de Mestre em Ciências Económicas na Universidade Livre de Bruxelas, intitulado *Décroissance, soutenabilité forte et théories de la croissance*, 2011: 26 a 32. Disponível em http://www.positive-awards.be/IMG/pdf/Patricia_Diez_-_De_croissance_e_economique_-_2011.pdf. Ainda assim, na ordem apresentada e na fundamentação de cada uma das caraterísticas identificadas, assumimos um critério totalmente próprio.

causa a lógica e os valores do modelo de desenvolvimento submetido ao economicismo. A sociedade atual, dominada e determinada pela economia do crescimento, tende a reduzir-se e a esgotar-se nele próprio. O crescimento deixa assim de ser instrumento ao serviço, para se transformar em objetivo primordial. O crescimento pelo crescimento não é perpetuável no tempo, desde logo, porque de forma direta ou indireta ele baseia-se em recursos findáveis e, como tal, a sua continuidade colide com os limites da biosfera. Se, como exemplo, for levado em conta o impacto do modo de vida da sociedade ocidental preponderante, no meio ambiente, verificaremos que o resultado é insustentável. A sociedade do crescimento não consegue, de forma alguma, fugir a um conjunto de críticas: produz e acentua desigualdades e injustiças, o bem-estar criado não se apresenta consistente, antes pelo contrário é ilusório e, mesmo os favorecidos desta sociedade, confrontam-se com problemas gerados pelo *modus vivendis*. A uma maior disponibilidade para aplicar recursos em consumo corresponde uma elevação de custos que assumem forma mercantil e não mercantil, designadamente perdas de qualidade do ar, da água, do meio ambiente, bem como custos de reparação como medicamentos, transportes, etc. Porém, tudo isso não basta para abandonar a trajetória e assumir a direção oposta. É preciso recuar, ainda que se saiba previamente que, não sendo um ideal nem uma meta de sociedade pós-desenvolvimentista para o mundo, o decrescimento é uma necessidade e é, sobretudo para as sociedades do Ocidente, um objetivo do qual se pode tirar uma vantagem de sobrevivência.

A segunda característica referida, sair da sociedade do consumo, tem a ver, entre outras, com a inversão da subtração implicada no domínio das relações humanas. A sociedade de consumo provoca uma alienação do Homem por via da sua relação com a aquisição de bens materiais, que substitui a relação com as pessoas. Perante um cenário de sequestro mental das sensações, ganha peso a importância de readquirir o prazer das relações humanas, das experiências sensoriais, e até do próprio silêncio, num quadro de convivialidade. As sociedades atingiram um patamar de saturação associado a níveis de consumo desrespeitadores de equilíbrios básicos na relação Homem – natureza, cai-se num cenário em que a reprodução continuada do sistema predatório não é sustentável. Apesar disso, a sociedade de consumo típica da modernidade ocidental consegue, através da publicidade construir artificialmente a noção de que é sinónima de *viver bem*. Mas, para os objetores do decrescimento viver bem não se resume a uma condição estritamente

pessoal, é sobretudo um tema estratégico e político. Patrick Viveret⁵² recorda que nas sociedades em que a tradição é a matriz dominante, e que ele chama de sociedades de tradição, "colocam a questão de viver bem a partir de uma força histórica assente em três aspetos: na sua relação com a natureza, na sua relação com as ligações sociais e na sua relação com o significado" (CAILLÉ et al., 2011: 34), aspetos que precisamente o paradigma atual abandonou. O grande desafio que se levanta, e que vale a pena travar, não passa pelo abandono da já referida modernidade, característica do ocidente, mas pelo aproveitamento dos seus melhores aspetos⁵³ e articulá-los com o melhor das sociedades da tradição. Esta abordagem irá originar, de acordo com os partidários do decrescimento, uma solução de resposta à crise global baseada numa perspectiva de *tripé*, nas cidades e nos territórios, designados, em transição. Para Viveret será "Uma lógica que obedece a um «tripé», um princípio triplo, que podemos encontrar em muitas das tradições transformadoras e que aliam uma resistência criadora, uma visão transformadora e uma experimentação antecipadora" (CAILLÉ et al., 2011: 35).

A terceira característica indicada, implementar a gratuidade, surge por confrontação com a lógica de mercadoria em que tudo, hodiernamente assenta. A força da mercadoria perpassa por elementos fundamentais da vida, anteriores a qualquer sistema, que, no contexto do capitalismo, se viram sequestrados em favor deste. Falamos, por exemplo, e com destaque, da relação de sempre do Homem com a natureza e do fator trabalho. No que concerne à relação com a natureza, é por demais conhecido o desrespeito e a subjugação que o capitalismo através da sua lógica, desenvolvimentista, crescimentista, produtivista e consumista, lhe impõe. Num cenário antagónico, preconizado pelo decrescimento, a natureza readquirirá o seu papel como uma determinante absoluta e, através dela, da produção local que fará face às necessidades locais, do carácter público de serviços básicos como sejam a saúde e a educação e, com as relações entre os atores a serem caracterizadas por uma economia de troca, a gratuidade será uma utopia realizada. Esta gratuidade não será necessariamente imediata, nem definitiva, nem total. Terá diferentes níveis, será gradual e suscetível de ser avaliada e alterada em função do processo de

⁵² Patrick Viveret, nasceu em 1948, é filósofo e politólogo francês. É vice-presidente do Fórum para outros indicadores de riqueza (FAIR).

⁵³ Patrick Viveret, para além dos aspetos negativos da modernidade, identifica virtudes na mesma que entendemos sublinhar: "A melhor é a emancipação: a liberdade de consciência, o nascimento do individual que não se resume ao individualismo, a possibilidade de construir os direitos humanos e, no seu interior, os direitos das mulheres." (CAILLÉ et al., 2011: 34).

socialização pretendido pela comunidade. A boa gratuidade será enfim, e em cada momento, o que a comunidade entender como interesse coletivo (ARIÈS, 2007). No que respeita à organização do trabalho a questão que se levanta, é-nos aqui formulada por Gorz: "Será o fim do trabalho? Pelo contrário: é o fim da tirania que as relações mercantis exercem sobre o trabalho, em sentido antropológico" (GORZ, 2007: 57). Esta alteração permitirá que a economia deixe de estar suportada, em matéria de trabalho, na lógica do trabalho-emprego. Será uma economia baseada na permuta de produtos e serviços, onde serão eliminadas as incidências dos transportes, do aprovisionamento e da moeda. O valor que vigorará é o valor de uso, ou seja da utilidade que cada produto ou serviço tenha na resposta às necessidades existentes na comunidade. Conclui André Gorz⁵⁴ que a realização desta utopia, da realização de "uma autoprodução comunitária cooperativa, não será realizável imediatamente em grande escala. Mas terá, no processo da sua aplicação em qualquer ponto do globo, o valor de uma experimentação social exemplar: propor-nos-á um objetivo e não os miseráveis remendos que são imediatamente realizáveis, mas uma possibilidade de um mundo radicalmente diferente pois teremos doravante os meios que realmente queremos." (GORZ, 2007: 58 e 59).

A quarta característica identificada, acabar com o trabalho obrigatório, tem como corolário a meta decrescentista de trabalhar menos para poder viver melhor. Importa sublinhar que a questão do trabalho prende a atenção, em detalhe, dos objetores de crescimento. Paul Ariès⁵⁵ desfia uma precisa caracterização da forma como é visto, do ângulo do decrescimento, o trabalho e o trabalhador. Afirma-nos que "O trabalhador foi despojado dos seus instrumentos de produção. Foi despojado do produto do seu trabalho. Foi despojado de uma parte essencial do valor produzido pelo seu trabalho. Foi despojado da sua identidade profissional e do reconhecimento da sua sabedoria. Foi despojado da sua linguagem, das suas solidariedades, do seu coletivo. Está despojado, atualmente, do próprio sentido do

⁵⁴ André Gorz, (Viena, fevereiro de 1923 — Vosnon, 22 de setembro de 2007) foi um filósofo austro-francês, também conhecido pelo pseudônimo Michel Bosquet. Como jornalista, ajudou a fundar em 1964 o semanário *Le Nouvel Observateur*. Apoianta de Jean-Paul Sartre na versão existencialista do marxismo depois da guerra, rompeu com ele após o Maio de 68. Passou a interessar-se por ecologia política e tornou-se num dos seus principais teóricos. O seu tema central foi o trabalho: libertação do trabalho, justa distribuição de trabalho, trabalho alienado, etc. Defendeu o Rendimento Básico de Garantia (ou Rendimento básico de cidadania).

⁵⁵ Paul Ariès, nascido 11 de maio de 1959, em Lyon (França), é um politólogo. É um dos intelectuais de referência, na atualidade, do decrescimento e da ecologia política.

seu trabalho pois continua a acreditar que a sua força de trabalho é indispensável ao sistema e que justificará o seu salário, embora tal trabalho não tenha outro propósito senão mantê-lo subjugado." (ARIÈS, 2007a: 99). A mudança será o princípio para a construção de uma sociedade menos injusta, livre do economicismo, mais convivial, em cujos consumos serão quantitativamente balizados e qualitativamente mais exigentes, onde o altruísmo deverá prevalecer sobre o egoísmo, onde o racional dará lugar ao razoável, em que a obsessão pelo trabalho será substituída por gosto pelo lazer, em que a preceder a eficiência estará o amor pela criação da obra e onde a competição dará lugar à cooperação.

A quinta característica referenciada, uma nova concepção de riqueza, relaciona-se com o enviesamento e a parcialidade, para além da incompletude das medidas estatísticas usadas atualmente. Os indicadores utilizados, com particular destaque para o exemplo do PIB (Produto Interno Bruto), traduzem apenas aspetos com relevo na utilidade económica ou, se social, fortemente ancorada na primeira. Tal enquadramento revela uma distorção intrínseca, na medida em que parte do pressuposto de que o que é bom para a economia, então, será bom para a sociedade, e tal não é exatamente assim. Ao mesmo tempo, a abordagem quantitativa tem presente, na sua essência, um imaginário colonizado pela perceção desmesurada, da importância dos argumentos racionalizados instrumentalmente ao serviço do dogma economicista. A abrangência incompleta é manifestamente insatisfatória na leitura decrescentista, pois não internalizam um conjunto de indicadores essenciais, não acomodam o longo prazo, nem incorporam dimensões políticas, nem ecológicas, nem éticas. Outros indicadores deverão captar outra riqueza, que não a que tem embutidas as grandezas mercantis. Afinal, como sublinha Alain Caillé⁵⁶ "o sentido da justiça, a civilidade ou a urbanidade, a paz e a concórdia civis, o estado de saúde ou de instrução da população, todas as ações pelas quais os homens e as mulheres tratam do mundo, a título individual ou em associação, aquilo que é a própria definição de *cuidar* por um dos seus principais teóricos, Joan Tronto" (CAILLÉ et al., 2011: 150), não existe captado em indicadores como o PIB. Torna-se, assim, tentador construir indicadores que superem as insuficiências que os atuais detêm. Que completem e alarguem o potencial de interpretação contido nos *PIB's*. Foi este, aliás, o caminho seguido por algumas organizações internacionais, como foi o caso da ONU (Organização das Nações Unidas) ao adotar o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) baseado

⁵⁶ Alain Caillé é um sociólogo francês nascido em 1944 em Paris. É professor emérito na Universidade de Paris-Ouest La Défense. Fundador e Diretor da revista MASS.

nos trabalhos de Amartya Sen. Estes indicadores são alvo de duas críticas por parte dos objetores do crescimento. São elas, as variáveis consideradas pertinentes, bem como a sua ponderação, serem, obviamente, discutíveis e suscetíveis de estarem ao serviço de interesses para lá dos analíticos. A representação da sociedade através de números e de indicadores, embora curta e perigosa, persiste em manter-se teimosamente presente no pensamento que alegadamente pretende superar as suas já referidas insuficiências e isso é, segundo Alain Caillé, inevitável. Para ele qualquer avaliação terá de ter sempre uma componente quantitativa que terá, para escapar ao seu efeito perverso, de se "inspirar em três princípios essenciais: admitir a incerteza fundamental, ontológica, de qualquer definição e de qualquer medida da riqueza. Dito de outra maneira, livrar-se da aspiração de que uma boa medida acabará sempre por encontrar a verdadeira riqueza; correlativamente, e por maioria de razão, renunciar a qualquer tentativa de construir indicadores de utilidade social geral, suscetíveis de se transformarem numa grande medida genérica de riqueza geral; defender intransigentemente que as avaliações deverão servir para reforçar as motivações intrínsecas, e assim a liberdade e ao mesmo tempo a eficácia efetiva das pessoas, das associações ou das instituições alvo de avaliação, em vez de tender a substituir as motivações intrínsecas por motivações externas subjugando-se a normas estranhas ao espírito da sua atividade." (CAILLÉ et al., 2011: 165). Em suma o decrescimento sustenta o abandono da perspectiva numérica que ganhou uma dimensão autopoietica materializada em torno de complexos formulários, com uma linguagem cibernética, distante dos indivíduos sobre os quais as supostas análises incidem. Ao invés, as grandezas que venham a surgir, deverão ser dirigidas à realidade das pessoas. Continuando com Alain Caillé "é no cara-a-cara mantido entre os atores que assumem as suas ações e as suas decisões, que reside a verdadeira condição para que emerga uma noção alternativa de riqueza." (CAILLÉ et al., 2011: 166).

A sexta característica aludida, pensar localmente, tem subjacente o aumento da coesão social, bem como a redução da pobreza e das desigualdades. Com a globalização assistiu-se a uma concentração das produções e dos serviços que traduziu uma especialização dos territórios nos diversos setores de atividade com a justificação, puramente económica, de que tal cenário seria gerador de vantagens competitivas. Se os ditames subordinadores forem alterados, assistiremos a uma profunda alteração no figurino dos sistemas de produção e de consumo. Os territórios adotarão modelos de autossuficiência recuperando assim a soberania alimentar. Esta perspectiva decrescentista tem o objetivo de garantir que as necessidades de consumo são satisfeitas localmente. Esta estratégia visa combater as

produções em massa, com sobrecargas agrícolas e industriais. Promover a diversidade, em vez da lógica das monoculturas poluentes dos lençóis freáticos e responsáveis pela erosão dos solos. Pensar localmente implica que a lógica não se detenha apenas no domínio alimentar, estendendo o seu alcance a todos os domínios da comunidade. Destacamos, para além do referido, o plano energético e a existência de uma política monetária local. Em matéria de energia, e no respeito pelo local, a suficiência energética deve pressupor a exploração equilibrada de fontes renováveis. A sua articulação com o fim do paradigma da superprodução evitará as importações em massa de petróleo. A política monetária local deverá reabilitar o valor de troca, e não deverá ter convertibilidade nas moedas oficiais, evitando deste modo o impulso da acumulação. A sensibilidade local, de proteção de algo que é sentido como uma saudável pertença, permitirá, entre outros aspetos, manter a integridade da paisagem nas suas variadas aceções e o todo refletido nesta abordagem contribuirá fortemente para combater o supérfluo.

A sétima característica enunciada, limitar o progresso técnico, assenta na ideia de que o mesmo não soluciona a maior parte dos problemas, pelo contrário, agudiza alguns deles. A pulsão consumista guiada pela publicidade e por uma engendrada noção de moda estende-se a todos os campos. Sobretudo ao campo tecnológico, território onde se cruza amiúde com o produto visível do progresso técnico. Exemplo concreto desta realidade é a que se assiste desde há alguns anos, no chamado mercado dos *smartphones* onde as valências de cada equipamento se sucedem, criando uma perceção de desatualização nos utilizadores através do incremento de atributos que, na verdade, representam um *muito pouco* ou um *nada* a que paradoxalmente se tende a atribuir grande relevo. Essa ideia de permanente obsolescência mais não serve do que uma estratégia de contínuo reforço do consumo. As "inovações cuja saída é devidamente escalonada acabaram por inventar a obsolescência planificada." (CAMARERO, 2010: 156). Por detrás desta estratégia está, mais do que qualquer noção de atributo ou de desejo fabricado pelo marketing, o que ainda assim seria de gosto bastante duvidoso, está dizíamos a redução planeada da vida útil dos equipamentos. Isto é, o processo de fabricação incorpora as condições necessárias para que, passado determinado tempo, o equipamento se torne inoperativo e que não seja suscetível (até do ponto de vista económico) de reparação, tendo que ser substituído, via circuito de consumo, por outro com funções equivalentes. A perversão desta formulação tem diversos efeitos colaterais como sejam, para além do aumento continuado do consumo, o aumento da delapidação de recursos consumidos durante o processo produtivo, que ao ser mais intenso implica também maior número de horas de trabalho. O decrescimento

preconiza, naturalmente, o imediato abandono desta forma de abordar a relação entre as pessoas e as coisas, retomando que as segundas devem estar ao serviço das primeiras.

A oitava característica expressa, modificar a educação, assenta no facto de ela nos tornar tendencialmente servis e acríticos relativamente ao paradigma dominante. É na educação das crianças que se começa a modelar doutrinariamente a maneira como os comportamentos devem ser geridos. O decrescimento considera então que a questão ideológica e de doutrina deverão repousar sobre pressupostos de liberdade na educação de base. Deverá privilegiar a ecologia, tal como agora sucede com a matemática e com outras disciplinas que servem este paradigma. É deveras importante, como nos refere Pierre Rabhi⁵⁷, compreender "a natureza como matriz de vida, de sobrevivência e conservação das espécies, logo relevá-la na nossa." (BERNARD, CHEYNET e CLÉMENTIN, 2005: 110). Basear a educação na solidariedade e na relação convivial, colocando o vínculo social no seu âmago a fim de salvaguardar que o futuro é norteado por estes valores. Valorizar o ensino das tarefas artesanais e ensinar a apreciar o belo. Seguindo, enfim, com Pierre Rabhi no abolir a lógica de competição como "germe de angústia, vontade de poder e de opressão em proveito de um rigor que será colocado ao serviço da generosidade." (BERNARD, CHEYNET e CLÉMENTIN, 2005: 110). São pois as primeiras conceções que se aprendem no seio da comunidade, que arquitetam, em larga medida, a estrutura individual como elemento determinante na construção do coletivo. Daí a importância conferida pelos objetores do crescimento à educação e que, em nossa opinião, se justifica plenamente.

A nona característica mencionada, acabar com a publicidade, encontra fundamento na medida em que ela funciona como veículo da ideologia dominante. É sabido que a satisfação das necessidades humanas é uma condição fundamental para o bem-estar e em última análise para a própria felicidade. Todavia, aquilo a que assistimos hodiernamente é à fabricação de necessidades artificiais, ou seja, de pseudonecessidades que se confundem com as primeiras. O mecanismo de ação consiste, após o fabrico da pseudonecessidade, em induzidos pelo marketing, conseguir uma pseudosatisfação através do consumo. Mas a pseudosatisfação depressa desaparece, originando a frustração. O único elemento que sai ganhador deste constructo é o agente acumulador de capital (CAMANERO, 2010). A publicidade é o veículo manipulador, ao serviço do capitalismo global, que

⁵⁷ Perre Rabhi é um escritor francês nascido em 1938 em Kenadsa na Argélia. Defensor da ecoagricultura. É o inventor do conceito *Oásis em todos os lugares*.

dinamiza de tal modo as relações de consumo que as faz degenerar em consumismo. Por isso, os objetores do crescimento combatem ferozmente a publicidade. Para eles a publicidade é "Uma máquina que desvirtua a natureza, a sociedade humana, a democracia, a liberdade de imprensa, a cultura e as culturas, economia e educação."⁵⁸. A publicidade utiliza a dimensão simbólica para vergar o Homem ao consumo, através da utilização de técnicas que permitem forjar uma ficção, em torno dos valores que as sociedades usam benignamente para humanizar desviando-os para incrementar o desejo de comprar. Com a colaboração dos meios de comunicação social de massas, sequestrados na sua liberdade de imprensa pelo patrocínio das grandes empresas multinacionais, os publicitários enchem o espaço mediático com slogans, repetidos vezes sem conta, até se estabelecerem no subconsciente dos cidadãos. Para além da esfera do consumo a publicidade incide igualmente de forma determinante na esfera política, transformando os seus atores, através da propaganda, em seres ficcionados, ao mesmo tempo que esvazia gradualmente os conteúdos ideológicos. Assim, é necessário readquirir a condição de poder avaliar, fazer escolhas e tomar decisões livres do contexto fortemente determinado pela propaganda. O cenário do decrescimento pressupõe a existência dessa liberdade.

A décima característica relevada, trata-se de sair do capitalismo. Esta característica é bem mais do que uma entre as demais. Ela repousa, segundo os partidários do decrescimento, sobre a causa mãe dos problemas da atualidade - o modelo capitalista. Embora o decrescimento aponte para um ideal de uma vida melhor, com menos consumo e menos trabalho, tal é impraticável politicamente no quadro de uma atualidade com o Estado subordinado à lógica e aos interesses dos agentes económicos cujo objetivo é o lucro e a acumulação de capital. A liberdade individual, à exceção dos seus pontos de contacto com a dimensão económica, não constitui particular ponto de reflexão para o modelo capitalista, sublinhamos que "Uma sociedade que define o bem como a máxima satisfação do maior número de pessoas através do maior consumo possível de bens e serviços mutila intoleravelmente a autonomia da pessoa" (ILLICH, 1973: 31). Num texto publicado no ano em que viria a ocorrer a sua morte, André Gorz a propósito da crise do capitalismo afirmava que este "Se aproxima do seu limite interno - da sua extinção. Esta crise tem como causas a revolução da informação, a desmaterialização do trabalho e do capital e a crescente impossibilidade de medir objetivamente o valor dos vários mercados." (GORZ, 2007: 52). Efetivamente,

⁵⁸ <http://www.casseursdepub.org/index.php?menu=pourquoi>

entroncam-se com estes aspetos, e de alguma forma acrescem aos mesmos, questões de fundo, como por exemplo, o capital produtivo representar cada vez menor peso na totalidade económica, bem como, absorver cada vez menos mão-de-obra e, simultaneamente, se assistir à financeirização dos mercados em detrimento das próprias mercadorias. Os ativos financeiros, desde que assegurem rentabilidade, prevalecem sobre os ativos produtivos. Ora, todas estas questões, são incompatíveis com uma lógica que assenta, na sua essência, no valor de troca como é o decrescimento. Por outro lado, no fulcro do capitalismo está o fator trabalho. O capitalismo transformou o trabalho numa mercadoria, que foi interiorizado pelos trabalhadores enquanto tal. Diz-nos André Gorz que "Uma cumplicidade estrutural liga o trabalho-mercadoria e o capital: para um e para outro, o ponto determinante é «ganhar dinheiro», a maior quantidade possível de dinheiro. Um e outro têm «o crescimento» como meio indispensável para atingir esse objetivo. Um e outro estão presos à condição de «cada vez mais», «cada vez mais depressa»" (GORZ, 2007: 55). Conforme tivemos oportunidade de referir, na característica subordinada ao fim do trabalho obrigatório como elemento do decrescimento, facilmente se compreende que o trabalho, no quadro da produção capitalista, não permite qualquer acervo ao decrescimento. Sair do capitalismo, é portanto uma condição cuja satisfação se afigura como necessária para que o decrescimento se possa afirmar como alternativa.

Possibilidades e limites do decrescimento

Como podemos compreender, e face a algumas críticas reducionistas, o decrescimento deverá ser organizado não somente para proteger o meio-ambiente mas sobretudo para restaurar um mínimo de justiça social sem o qual o planeta estará condenado à explosão. O que significa que a sobrevivência social e a sobrevivência biológica estão intimamente ligadas. Os limites da natureza não se põem apenas num quadro intergeracional mas, sobretudo, num quadro de equidade presente. É crucial decrescer. Assumir o decrescimento significa renunciar ao imaginário económico. O bem e a felicidade podem realizar-se de outra maneira. O decrescimento não significa uma regressão do bem-estar. A maior parte dos especialistas considera que a felicidade se realiza pela satisfação de um número judiciosamente limitado de necessidades. Redescobrir a verdadeira riqueza dentro de uma manifestação de relações sociais conviviais no interior de um mundo carente de se realizar com serenidade praticante, com sobriedade e com austeridade ao consumo material. Em suma, o caminho apontado caracteriza-se pela assunção e prática de uma simplicidade voluntária. A questão que daqui decorre é a de saber

em que medida cada um de nós está disposto a resistir às necessidades socialmente fabricadas? Para que a sociedade do decrescimento possa ver a luz do dia, os ditames económicos terão que ser abandonados. Ou seja, será posta em causa a dominação da ciência económica sobre todas as áreas da vida, a começar nas nossas próprias cabeças. Isto implica a reinvenção da relação entre nós e a propriedade privada, no sentido de renúncia, abolição e ultrapassagem dos meios de produção e da acumulação ilimitada de capital. Não se ignoram as dificuldades, e os constrangimentos, que surgem associadas à execução de qualquer ação concreta com vista à implementação do decrescimento. Na determinação dos contornos de uma sociedade do decrescimento, há que ter em conta a necessidade de um novo imaginário, o que obriga, como se disse, à desconstrução do imaginário da sociedade do crescimento. Mas o maior obstáculo radica em que os valores que determinam o atual paradigma são, simultaneamente, produzidos pelo sistema vigente e, por seu lado, reforçam-no. Como tal, e por serem sistémicos, esses pilares resistem fortemente. Não espanta, assim, que as hostes fiéis ao modelo de capitalismo dominante, exerçam os seus mecanismos de defesa frente ao decrescimento, exaltando falsas virtudes em torno do adjetivo *sustentável*, e do conceito vazio do *crescimento zero*, como últimos patamares de reabilitação ao modelo económico-social vigente. Por outro lado, nesta caminhada de afirmação do decrescimento, os seus objetores terão de continuar a encontrar respostas satisfatórias a aspetos pertinentes⁵⁹ que inferem os seus limites.

Por fim, importa sublinhar certas virtudes, bem como referir algumas das interrogações que, naturalmente, se levantam acerca do decrescimento.

Um dos predicados do decrescimento é enfrentar a ideologia do progresso. O progresso desenvolvimentista evita pensar o futuro refugiando-se no imediatismo, o que traduz na prática um convite ao não pensamento. Outra das virtudes do decrescimento consiste “Recordar que o enriquecimento que resulta do crescimento é fundado no crescimento de uma dívida. A partir do desemparelhar de ouro em relação ao dólar em 15 de Agosto de 1971, o enriquecimento tem uma componente nominal que assenta num processo de inflação permanente. De facto ninguém fica mais rico” (GUIBERT e LATOUCHE, 2006: 81). Este aspeto realça a fragilidade da financeirização da economia. Por outro lado, tem a virtude de

⁵⁹ As duas questões que parecem balizar os apontados limites ao decrescimento, decorrem da nebulosa em torno da definição dos níveis desejáveis de produção e de população, e da correlação entre eles.

suscitar a interpelação dos mercados pela opinião pública. Pode dizer-se que é também na sua popularidade que reside a sua força.

Na ótica das reservas que se levantam há a salientar, em primeiro lugar, a crítica dos valores universais. Apesar de legítima a dúvida sobre o carácter universal dos valores ocidentais, há que compreender, todavia, que uma crítica em sentido contrário pode conduzir a um relativismo cultural castrador do sentido de emancipação de outras sociedades. Outro aspeto em evidência prende-se com o facto de pôr em causa o fundamento dos direitos económicos e sociais no trabalho, mas não apontar um caminho sólido de alternativa. Este ponto é de enorme relevo uma vez que as nossas sociedades vivem subordinadas ao trabalho e à utilidade e os direitos individuais têm na prática uma estreita conexão com um *bom* trabalho. É o trabalho que permite ter acesso a uma casa, à saúde, à educação, etc. A partir do momento em que estamos enformados na lógica do crescimento não há aí lugar para uma economia benemérita livre das pressões da competitividade. Assim, o choque prenunciado pela mudança é fácil de imaginar. Ao estarmos, então, perante um contexto de decrescimento, as pessoas que saem das atuais instituições (fundadas no trabalho) deverão recriar solidariedades. Ora, a questão que se levanta é a de saber quais os fundamentos sobre os quais essas novas solidariedades vão ser criadas. Igualmente, percebe-se que não será suficiente a implementação de medidas tecnocráticas de desaceleração do crescimento para resolver o problema. Não bastarão apenas as políticas públicas. É necessário que todas as práticas privadas, dos consumidores particulares e das empresas, contribuam para uma matriz de reforma coletiva que evite desperdícios e destruições. Tal remete para a responsabilização, individual e comum, pela reapropriação do futuro. Finalmente, temos um problema de natureza geopolítica, trata-se da questão Norte-Sul. Embora alguns partidários do decrescimento avancem com argumentação à questão, devemos, ainda assim, perguntar se é apropriado falar de decrescimento nos países do Sul. Visto pelo seu lado eles poderão até, em tese, estar de acordo com a ideia. Mas não podem, de modo algum, concordar na implementação do conceito de maneira simplesmente operacional nos próprios países. É, como vimos, necessário que haja uma contração do consumo e da produção no Norte que possibilite a convergência de acessos e particularmente que o combate à pobreza, nos países do Sul, seja uma prioridade.

O caminho não se afigura livre de obstáculos, mas da refletida ponderação entre as possibilidades e os limites do decrescimento resultará, certamente, um ânimo renovado e fortalecido para a construção deste projeto de afirmação alternativo.

“O homem livre é um guerreiro.”

Nietzsche

3. Serge Latouche e o inevitável confronto do Homem com os limites

Cada um dos pensadores convocados ao presente trabalho manifesta discordância para com o caminho que a sociedade atual segue. Serge Latouche, Adela Cortina e Carlos Taibo, de maneira diversa, identificam na realidade contemporânea, com raiz particular no modelo capitalista, aspetos castradores da dignidade humana. Serge Latouche fala-nos de uma enorme engrenagem em que cada homem é um simples dente que é completamente absorvido pela dinâmica global, não lhe restando qualquer margem de manobra para poder explorar a sua autenticidade e dar, assim, sentido autónomo à vida. O Homem acaba por ser esmagado pelo peso de uma sociedade de práticas delirantes, forjadas pela lógica de mercantilização do mundo. A proposta de Serge Latouche visa a sociedade do decrescimento, não sem antes ultrapassar a difícil tarefa de descolonizar o imaginário, através da inversão da nossa maneira de pensar e do "desenvolver da resiliência e da capacidade de encarar os choques previsíveis". (LATOUCHE, 2014: 46).

O autor – Serge Latouche

Serge Latouche nasceu em Vannes a 12 de janeiro de 1940. É especialista em relatórios económicos e culturais entre o Norte e o Sul. Economista de formação, é um dos colaboradores mais reconhecidos da revista MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales⁶⁰), presidente da associação “La ligne d’horizon”, professor emérito na Faculdade de Direito, Economia e Gestão Jean Monnet (Sceaux) da Universidade de Paris XI. É um dos defensores mais conhecidos, na atualidade, da perspetiva do decrescimento (decrescimento convivial). É igualmente reconhecido pelos seus trabalhos em antropologia económica, onde sustenta uma teoria bastante crítica em torno da ortodoxia económica. Critica notavelmente, através de um discurso teórico forte e uma aproximação empírica alimentada por muitos exemplos, as noções de racionalidade e eficácia económica. É diretor do Groupe de Recherche en Anthropologie, Epistémologie et Economie de la Pauvreté⁶¹ (GRAEEP). Objeto de crescimento (o termo é normalmente utilizado para “objeto de consciência”, significando os

⁶⁰ Movimento Anti-Utilitarista para as Ciências Sociais

⁶¹ Grupo de Pesquisa em Antropologia, Epistemologia e Economia da Pobreza

cidadãos que, por motivos éticos ou religiosos, se recusam a participar em guerras, por exemplo.), Serge Latouche é autor de vários artigos e livros, entre outros: *Critique de l'impérialisme*, Paris: Editions Anthropos, 1979, *Le Procès de la science sociale*, Paris: Editions Anthropos, 1984, *L'occidentalisation du monde*, Paris: Editions La Découverte, 1989, *La planète des naufragés*, Paris: Editions La Découverte, 1993, *La Méga-machine*, Lyon: Parangon, 1995, *Os perigos do mercado planetário*, Lisboa: Instituto Piaget, 1998, *La planète uniforme*, Castelnau Le Fez: Climats, 2000, *La déraison de la raison économique*, Paris: Editions Albin Michel, 2001, *Justice sans limites*, Paris: Editions Fayard, 2003, *La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Paris: Editions Parangon, 2003, *Survivre au développement*, Paris: Mille et une nuits, 2004, *Décoloniser l'imaginaire*, Lyon: Parangon, 2005, *L'invention de l'économie*, Paris: Editions Albin Michel, 2005, *Le pari de la décroissance*, Paris: Editions Fayard, 2006, *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris: Mille et une nuits, 2007, *Sortir de la société de consommation*, Paris: Les Liens qui Libèrent, 2010, *Vers une société d'abondance frugale*, Paris: Mille et une nuits, 2011, *L'Âge des limites*, Paris: Mille et une nuits, 2012, e *Renverser nos manières de penser*, Paris: Mille et une nuits, 2014.

A perspectiva de Serge Latouche

A corrente de pensamento sustentada por Serge Latouche partilha e, nalguns casos, aprofunda o diagnóstico crítico daquilo a que ele designa por omni-mercantilização do mundo e em que responsabiliza, ao mesmo tempo, a sociedade ocidental pela hegemonia existente. Numa postura que pretende ir além de um discurso pseudo-politicamente-incorreto, diz-nos que “É extremamente banal nos nossos dias denunciar o imperialismo. Todas as boas pessoas se declaram revoltadas pela escandalosa desigualdade das situações: deploram a miséria e o empobrecimento do Terceiro Mundo fustigado por trocas desiguais e pelo egoísmo das nações ricas.” (LATOUCHE, 1979: 11), afronta o desenvolvimento ao considerá-lo responsável pelo sub-desenvolvimento. Serge Latouche considera, por exemplo, no prefácio à edição de 2005 da sua obra “A ocidentalização do mundo.”, que “O universalismo das Luzes (em alusão ao que decorre do Iluminismo) não é mais do que o particularismo da tribo ocidental.” (LATOUCHE, 1989: 16). Realça a questão da desigualdade entre Norte e Sul e responsabiliza o Norte pela massificação, “Os fluxos "culturais" de sentido único partem dos países do Centro e inundam o planeta; imagens, palavras, valores morais, normas legais, códigos políticos,

critérios de competência fixam-se nas unidades criativas do terceiro mundo através dos media (jornais, rádios, televisões, filmes, livros, discos, vídeos). O essencial da produção mundial de «marca» concentra-se no Norte, ou fabrica-se nas fábricas por ele controladas ou de acordo com as suas normas e modas.” (LATOUCHE, 1989: 45). Tal comportamento provoca no Sul um processo de “Descivilização: Processo de destruição da civilização anterior provocado por políticas de desenvolvimento económico nos países do Sul.” (LATOUCHE, 2000: 188).

Latouche afirma-se como um altermundialista que acusa o modelo de capitalismo ocidental de insensato. A razão económica está na génese da crise global, e manifesta-se por conexão na esfera política, o que leva o autor a identificar uma crise da política que “toma duas formas complementares: vista de cima, trata-se da submissão dos aparelhos de Estado às obrigações da tecno-economia; vista por baixo, diz respeito à despolitização dos cidadãos” (LATOUCHE, 1998: 34). Já no âmbito dos caminhos alternativos, Serge Latouche na obra “Os perigos do mercado planetário” destapa o véu e apresenta um novo mapa analítico do mundo pois, segundo ele, “é preciso começar por observar as coisas de um modo diferente para que se possam tornar diferentes, para que se possam conceber soluções verdadeiramente originais e inovadoras. Por outras palavras, seria preciso descolonizar os nossos espíritos para mudar verdadeiramente o mundo, antes que a mudança do mundo nos condene ao sofrimento” (LATOUCHE, 1998: 141). Na sua perspetiva, essa transformação “Inclui também e sobretudo o seu sucesso cuja presente mundialização é o resultado mais visível. Não se movimenta então no sentido de se corrigir, adaptar, culturalizar o desenvolvimento e a racionalidade económica através de mestiçagens, hibridações com lógicas não ocidentais. Atua no sentido de os desconstruir e de os denunciar como mitos. A crítica da visão economista do desenvolvimento (para ficar apenas neste campo) implica bem uma crítica da racionalidade económica e do homo oeconomicus. Ela apenas tem para mim um caminho que é o da rejeição radical do individualismo metodológico e desta racionalidade económica e então uma abordagem holística na qual a pessoa socialmente fabricada não é mais o ponto de partida do jogo social, qualquer que seja o seu grau de autonomia e o papel que desempenhe.” (LATOUCHE, NOHRA e ZAOUAL, 1999 : 60).

Ao longo da sua obra desenvolve acutilante crítica aos fundamentos do modelo hegemónico de governação económica global, o qual considera desencantar o mundo “ao expulsar os valores dos objetos. Ao reduzir o universo das criaturas a um universo de produção de utilidades, o mercado mundial degrada a própria ética. O bem baseia-se nos bens e confunde-se com eles.” (LATOUCHE, 1998: 113).

Vocábulos como ocidentalização, técnica, ciência e economia, representam para Latouche a verbalização do que na História conduziu à absolutização do racional em prejuízo do razoável.

Para Serge Latouche, o desenvolvimento, independentemente do apelido que adopte, será sempre a máscara que disfarça o rosto daquilo a que chama a *ocidentalização do mundo*. A conceção que o sustenta, mais não é do que a acumulação proposta pelo capitalismo arrasando tudo aquilo que lhe é diferente e dobrando culturas à lógica cega da massificação. Segundo a sua leitura, “O triunfo frequentemente arrogante da ciência assimilou-a a uma conversa falaciosa. É incontestável que esta operação teve para o Ocidente resultados espetaculares, pois retirou daqui um efeito de poder extraordinário. Porém, esta eficiência choca contra os limites do Norte para além do seu efeito prejudicial na economia do Terceiro Mundo.” (LATOUCHE, 2001: 67).

Suscetível de ser reproduzido, o desenvolvimento não é, no entanto, universalizável. Tal ficou explícito na segunda metade do século XX. Após se ter verificado a subida ao poder das gerações que durante décadas lutaram pela libertação dos seus territórios do jugo do colonialismo, quer se tratasse de sistemas mais democráticos ou mais autoritários, todas elas haviam herdado a noção de desenvolvimento como solução para todos os problemas. Deixando de lado a discussão sobre o contexto sócio-político-histórico desses países o facto é que o resultado obtido não coincidiu com o esperado.

Ao estar ancorado em aspetos como o domínio da natureza, a racionalidade e o universalismo, o desenvolvimento reproduz cabalmente o Ocidente, ao mesmo tempo que lhe dificulta a implantação em sociedades de valores diversos. Devido a isso, “Estes valores ocidentais são precisamente aqueles que é preciso colocar em causa para se encontrar uma solução para os problemas do mundo contemporâneo e para evitar as catástrofes para as quais a economia mundial nos conduz.” (LATOUCHE, 2001a: 8).

Conforme referimos em ponto próprio, nas páginas 43 e 44 deste trabalho, “A abertura das economias cria obstáculos aos Estados, os quais dificilmente são transpostos. O livre crescimento das multinacionais, bem como os entendimentos jurídico-empresariais entre agentes económicos de diferentes países reduzem a competência dos Estados poderem agir de forma consistente sobre os fluxos transnacionais que se tornam, por isso, cada vez mais intensos e mais autónomos. Podemos afirmar que “Neste processo de mobilização social crescente, o Estado perde progressivamente o seu controlo absoluto sobre o indivíduo, cuja fidelidade

cívica se reduz ou, pelo menos, muda de natureza.” (BADIE e SMOUTS, 1999: 97 e 98). A questão que está, portanto, na essência desta astenia do Estado prende-se com o cenário global em que este exerce as suas competências. Face a tal panorama, o Estado não é hoje em dia, por si só, capaz de salvaguardar o bom desempenho das funções que estão na origem do seu nascimento. O processo de transformação à escala mundial, acelerado com o colapso do modelo comunista da Europa de leste, conduziu a profundas alterações nas relações internacionais com uma gradual perda de importância dos Estados. Também nesta senda Serge Latouche (2001a: 8) sustenta que “Os três D (desregulamentação, desobstrução e desintermediação) fizeram desaparecer o quadro estatal das regulações, permitindo, assim, que o jogo das desigualdades se alargasse sem limites.”.

Após os processos de descolonização pelos vários países do Ocidente, como que num tributo à lógica de *tudo o que sai pela porta entra pela janela*, deu-se o ressuscitar da colonização, desta vez de forma mais sofisticada, através do modelo de desenvolvimento, dando consequentemente origem a uma nova mundialização baseada precisamente nesse vetor. O poder dos Estados silencia-se por obséquio à nova constelação de poderes. Nalguns casos dá mesmo a bênção ao fomentar, através de organismos internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), a implementação do desenho da enorme ditadura do mercado. Uma apreciação atenta dos fenómenos permitir-nos-á perceber que “Reencontra-se sempre a ocidentalização do Mundo com a colonização do imaginário pelo progresso, pela ciência e pela técnica. A economicização e a tecnicização são levadas ao seu ponto último.” (LATOUCHE, 2001a: 9). A mais evidente prova de que o desenvolvimento se constitui como uma falácia reside no esforço efetuado por verdadeiros arautos da maquilhagem que tentaram por todas as formas associar-lhe vocábulos que *limpassem* a entropia crescente e indisfarçável com que as últimas décadas nos brindaram. Na verdade “Vimos desenvolvimentos “autocentrados”, “endógenos”, “participativos”, “comunitários”, “integrados”, “autênticos”, “autónomos e populares”, “equitativos”, sem falar do desenvolvimento local, do microdesenvolvimento, do endodesenvolvimento e mesmo do etnodesenvolvimento! Os humanistas canalizam, assim, as aspirações das vítimas.” (LATOUCHE, 2001a: 9). Salientamos ainda que, de acordo com Harribey (2004: 173), sobre o apelido mais popularizado do desenvolvimento – o sustentável – Serge Latouche considera-o “*comme le «dernier avatar du développement»*.”^{*62}.

* A expressão é de S. Latouche, «Développement durable : un concept alibi. Main invisible et mainmise sur la nature», *Revista Tiers-Monde*, tomo XXXV, n.º 137, janeiro-março 1994, p.77-94.

Em todas estas configurações alternativas há o propósito de fabricar equívocos a quem quer que se atreva a questionar com firmeza o paradigma desenvolvimentista. Quem o fizer deparar-se-á com o argumento docemente venenoso de que falha o objetivo e, uma vez mais, esse será apresentado como o caso de um suposto *mau desenvolvimento*. O imaginário coletivo da sociedade moderna mantém incólume o desenvolvimento, em virtude dele representar o bem em si mesmo.

Todavia, o autor encara o tema de maneira bem pragmática e desapaixonada ao afirmar que, tal como o socialismo real foi aquele que existiu e gerou problemas de exclusão, de pobreza, etc., também o modelo desenvolvimentista se caracteriza pela identidade da lógica que gera. Portanto, o desenvolvimento *é o que é*, e aquilo que é não passa pelo respeito à natureza, nem ao próprio Homem. Na interpretação aqui em estudo “O desenvolvimento realmente existente aparece, pois, na sua verdade, e o desenvolvimento “alternativo” surge como uma mistificação.” (LATOUCHE, 2001a: 9), enquanto acrescenta que “o desenvolvimento realmente existente é a guerra económica (com os seus vencedores, é claro, mas mais ainda com os seus vencidos), a pilhagem desenfreada da natureza, a ocidentalização do mundo e a uniformização planetária, enfim, é a destruição de todas as culturas diferentes.” (LATOUCHE, 2001a: 9). A adjetivação de que os seus defensores mais criativos se socorrem, procura de forma manipulatória associar-lhe causas, de âmbito social ou ambiental, mas que não alteram a sua genética de acumulação capitalista. É afinal uma “megamáquina tecnoeconómica em que funciona a concorrência generalizada sem tréguas e agora, sem rosto.” (LATOUCHE, 2001a: 9).

Independentemente dos posicionamentos e das grelhas de análise que se possam assumir, o desenvolvimento mais não é do que, como já se referiu, a ocidentalização do mundo e que, perante os seus próprios paradoxos, serpenteia numa dança que desencadeia relações de parasitismo semântico que evitam o seu definhar. Ao permanecer em cena, não permite que surja espaço para engendrar uma alternativa viável. Inquina o terreno em que habita e num abraço sufocante tende a matar à nascença qualquer esboço contestatário que lhe paire no horizonte.

Sem descolar do terreno mental do arquétipo dominante, não será possível pensar um pós-desenvolvimento, na qual avulte a pertinência em “reintroduzir o social e o político na relação de troca económica, reencontrar o objetivo do bem comum e da boa vida no comércio social.” (LATOUCHE, 2001a: 9). Para ele “O pós-desenvolvimento é, necessariamente, plural. Trata-se da pesquisa dos modos de

⁶² Como a «última encarnação do desenvolvimento».

expansão coletiva nos quais não seria privilegiado um bem-estar material destruidor do ambiente e dos laços sociais (...) Por outras palavras, trata-se de reconstruir novas culturas.” (LATOUCHE, 2001a: 9).

À semelhança da Comissão Mundial Sobre a Dimensão Social da Globalização⁶³ (2005: 3) que considera que “Os resultados da globalização são aquilo que fizemos dela. Dependem das políticas, das regras e das instituições que conduzem o seu curso, dos valores que inspiram os seus atores e da capacidade destes influenciarem o processo” e incólume a este determinismo histórico está o contributo teórico de Serge Latouche. O mesmo, passa pela afirmação da economia como uma invenção, com uma dinâmica bem sucedida, que lhe permitiu consolidar-se como processo de construção de si mesma. Importa sublinhar a necessidade de desmontar a construção teórica que alimenta o arquétipo internacional contemporâneo. Há a necessidade de reapreciar, a uma escala micro, um conjunto de formulações que está a montante do atual estado de coisas. É por aí que começaremos.

O autor admite o carácter provocatório para com a lógica dominante uma vez que, ao apresentar a economia como invenção, coloca intencionalmente a subjazer os pressupostos de que ela não é uma inevitabilidade, não corresponde a uma lógica natural de comportamento, que começa por ser um referencial imaginado, produto e não contexto. Posto isto, “Sustentar que a economia foi inventada, é mostrar que ela é um achado da mente humana, uma construção da imaginação ou a descoberta de um diagrama de representação” (LATOUCHE, 2005a: 13). Assegura a existência de uma ambiguidade entre a ciência económica e o seu objeto. A economia fabrica o seu próprio objeto, uma vez que na ciência económica há uma interdependência total entre o sujeito e o objeto, e acrescenta que “O economista inventa a economia tal como a economia inventa o economista.” (LATOUCHE, 2005a: 14). O ponto de partida reside na inexistência de reflexão sobre economia antes de Platão e de Aristóteles. Ainda que não se possa negar a existência de *pratiques matérielles*⁶⁴ (LATOUCHE, 2005a), pode verificar-se que enquanto a sobrevivência material da espécie humana, bem como a autonomização dos grupos sociais não se encontram realizadas, não existe vida económica. A economia pressupõe a emancipação de um determinado domínio, o que obriga à existência de um referencial de relacionamento e concetualização enquadrante. Para tal devem

⁶³ Para aprofundar este assunto ver Comissão Mundial Sobre a Dimensão Social da Globalização, 2005 *Por Uma Globalização Justa – Criar Oportunidades Para Todos*, Oeiras: Celta Editora.

⁶⁴ Práticas materiais

existir lógicas de representação assentes em conceitos e em instituições. Para Serge Latouche a moeda, o comércio e o mercado são as invenções que estão por detrás do impulsionamento da economia e da reflexão desenvolvida em torno dela. Todavia, essa mesma reflexão muito cara ao mundo ocidental é resumida aos parâmetros económicos e, por assim dizer, limitada pela própria economia. Isso fica bem patente na seguinte afirmação: “Notemos que o desenvolvimento da vida económica e a reflexão económica acontece quase exclusivamente no Ocidente. Os rastros, os embriões, as antecipações às vezes brilhantes encontram-se aqui ou lá, na China, na Índia e no mundo árabe, mas "o fracasso" do capitalismo nestes países e, finalmente, "a economia" limita as reflexões.” (LATOUCHE, 2005a: 15). A economia, como realidade social que é, não representa pois uma dádiva natural. Move-se, isso sim, no campo da construção histórico-sociológica não sendo as suas funções nem naturais, nem inevitáveis, nem obrigatoriamente globalizáveis e muito menos imperecíveis. A economia é historicamente contingencial. Em síntese, podemos dizer que “A construção de uma “esfera” económica é um processo histórico e cultural.” (LATOUCHE, 2005a: 17).

Após a Segunda Guerra Mundial criou-se a ideia de que seria possível estabelecer uma sociedade em que todos saíssem a ganhar, mesmo que as condições objetivas observadas teimassem em negar à evidência tal ilusão. É como se de repente, diz-nos Serge Latouche (1993: 44) com alguma ironia, "O inferno passasse a ser um espaço em vias de desaparecimento.". Efetivamente não foi isso que aconteceu. Embora tenha originado o aparecimento de um novo imaginário libertador que, no limite e inevitavelmente, deixa perceber a libertação do oprimido por via da sua passagem à condição de castrador de liberdades alheias. O imaginário facilitou o nascimento de uma megamáquina que nos absorve de maneira totalizante e nos "paralisa como se se tratasse da lógica implacável de um destino" (LATOUCHE, 2010: 45).

A megamáquina

A mais extraordinária máquina criada pelo Homem foi a organização social. Na constatação daquele que é o seu ponto de vista fundamental para a nossa análise, o autor afirma que “Nestas organizações de massa, combinando a força militar, a eficiência económica, a autoridade religiosa, o desempenho técnico e o poder político, o homem torna-se o dente de engrenagem de uma mecânica complexa que alcança um poder quase absoluto: uma megamáquina. As máquinas simples ou sofisticadas participam no funcionamento do todo e alimentam o modelo.”

(LATOUCHE, 1995: 23). Face a esta megamáquina o indivíduo não é mais visto como pessoa e ainda menos como cidadão. Ele é tão-somente um autômato que obedece acriticamente a uma lógica desarticulada da sua própria dignidade. É a partir do diagnóstico que desenha o mundo como uma megamáquina que Serge Latouche estrutura toda a sua concepção. Como tal, importa perceber a forma como se articulam as peças do referido engenho.

O desenvolvimento, que tem como referência o crescimento do PNB mundial assente no modo de vida americano, sobretudo os trinta gloriosos: 1945-1975, traz associado uma aplicação em massa da técnica. Durante esse período, “Nas primeiras décadas do desenvolvimento (...) todas as estratégias de partida têm por base escolhas técnicas em sentido lato: prioridade para as culturas de rendimento sobre as culturas de subsistência, prioridade para a indústria em detrimento da agricultura, prioridade para a indústria pesada sobre a indústria ligeira, prioridade para as técnicas de ponta sobre as técnicas tradicionais ou intermédias, etc.” (LATOUCHE, 1995: 29). Todas estas alterações refletem uma nova e diferente forma de organização social alterando substancialmente o posicionamento do Homem na mesma. Traz, igualmente, consigo uma enorme fé no papel desempenhado pela técnica aí entendida como estando ao serviço de um desígnio altruísta e como componente fulcral do desenvolvimento. Pelo que, se por hipótese, e colocamo-la, desde o momento em que se considere que o paradigma desenvolvimentista é um *gigante com pés de barro* e que se encontra num estado de crise profunda, é então óbvia a abordagem interrogativa acerca da técnica e da crença no progresso. Daqui que o questionar do progresso sem qualidade atinja em pleno o âmago do imaginário da modernidade. A técnica interroga-se, pois, na perspetiva em que ela não é absoluta uma vez que está inserida num determinado contexto social e histórico. Não está isolada do jogo planetário. Ela convive e alimenta a riqueza e o poder. Portanto, não é estranho que, do ponto de vista comunicacional, esta construção tenha erigido um verdadeiro código, “Modernidade, Ocidente, Grande Sociedade, mas também desenvolvimento, progresso, racionalidade, técnica: como muitas outras palavras-chave que se tornaram símbolos e se fizeram umas às outras e que até certo ponto se podem substituir para designar o mesmo complexo ou o mesmo paradigma que é a megamáquina. (...) A megamáquina é desta forma moderna, ocidental, desenvolvimentista, progressista, racional e técnico-científica.” (LATOUCHE, 1995: 30). As articulações tornam-se, então, lógicas. A racionalidade económica está na génese da investigação no âmbito da técnica e da ciência. O progresso constitui o objetivo a atingir e é simultaneamente a consequência da

economicização do mundo traduzida no ilimitado acervo de capital, assim como, de bens materiais e imateriais. A técnica representa a condição do crescimento e do desenvolvimento ao mesmo tempo que acaba por ser também resultado destes. Para Serge Latouche (1995: 31 e 32), “O facto de a sociedade nascida das Luzes, emancipada de toda a transcendência e de toda a tradição levou verdadeiramente à renúncia da sua autonomia e ao abandonar-se à regulação heterónima de mecanismos automáticos para se submeter às leis do mercado e ao sistema técnico, o que veio constituir um perigo mortal para a sobrevivência da humanidade.” Esta leitura, aparentemente pessimista e catastrófica, procura evidenciar sinais de alerta que conduzam à tomada de consciência sobre os perigos do caminho seguido até aqui. A insensatez congénita desta racionalidade absoluta traduz-se num totalitarismo do sistema tecno-económico. Em que “O Ocidente moderno, nem mais nem menos impôs a técnica e a economia como «meio» social, reduzindo o sentido a uma simples função, a função vital, a de viver por viver ou de viver para consumir e consumir para viver” (LATOUCHE, 1998: 122), e onde o império erigido sobre a dominação da racionalidade, da técnica, da ciência e da economia deu à megamáquina contemporânea uma amplitude invulgar na história humana.

A megamáquina e os seus impactos

Serge Latouche considera que os pilares da megamáquina são as traves mestras da modernidade. O Homem moderno é incapaz de pensar a vida fora da alçada da técnica e da economia. Comporta-se como se estas fossem inatas à condição humana e como se sempre tivessem existido. Diz-nos o autor que “O projeto da modernidade significa o construir da cidade humana na única base da razão sem se apoiar na tradição nem procurar a garantia na transcendência ou regras na revelação, coloca a eficiência num lugar central.” (LATOUCHE, 1995: 37), deixando esta de ser um objetivo associado a um determinado processo para se transformar em algo absoluto. A eficiência, como coração da técnica, explica que a segunda invada todo o campo social da modernidade (Serge Latouche, 1995). A técnica reduz-se, portanto, à utilidade e à instrumentalidade. Dá-se, por esta via, a destruição do vínculo ou ligação social e “A tomada de consciência da natureza da megamáquina, das suas lógicas técnico-científicas e dos mecanismos de funcionamento do sistema técnico permitem entender como a cultura e finalmente a ligação social é praticamente liquidada nesta confrontação.” (LATOUCHE, 1995: 39).

A técnica transforma-se em algo mais. Passa a ser vista como uma verdadeira ideologia e como um substituto da cultura. Passa a ter consigo a pulsão “das ideologias que pretendem escapar à ideologia” (LOURENÇO, 2005: 34). O Homem apaga-se, como já vimos, ao resumir o seu comportamento. Ao permitir-se agir como se fosse o dente de uma simples roda dentada, numa enorme engrenagem. Latouche fala mesmo de uma cibernética social, e caracteriza-a: “Ela comporta-se numa primeira etapa através emancipação da técnica e da economia em relação ao social, então, numa segunda fase, efetiva-se a absorção do social pelo tecno-económico.” (LATOUCHE, 1995: 42 e 43).

A disseminação da tecnologia à escala planetária criou uma dinâmica de transnacionalidade, “colocando as nações ou grupos de ponta nesse domínio numa situação hegemónica objetiva e de um tipo novo na história, pois separa-os dos outros povos até há pouco de similar estatuto cultural e científico.” (LOURENÇO, 2005: 39). Quer se trate de custos, de efeitos positivos ou negativos, há um ignorar das fronteiras nacionais. Dir-se-á que a soberania residente no povo e nos seus representantes foi sequestrada, enquanto o seu poder cedeu o lugar à ciência e à técnica. As leis quer da ciência quer da técnica assumem um papel que as coloca acima do Estado enquanto reconduzem à memória coletiva laivos de um caos feudal à solta dos espaços nacionais. Pelo que “Esta destruição da base do Estado-nação engendra os fenómenos de decomposição com que os *media* nos bombardeiam ao longo do dia. O desaparecimento da política como instância autónoma e a sua absorção na economia fazem reaparecer aquilo que era o estado de natureza segundo Hobbes, a guerra de todos contra todos.” (LATOUCHE, 1998: 36). Neste quadro, as distâncias deixaram de ser relevantes. Assistimos ao desencadear e, mais tarde, ao consolidar da aldeia global com o consequente desmoronamento dos espaços políticos nacionais. Esse desaparecimento dos espaços nacionais, tradicionais guardiães seculares de regulação social, também ela uma vez desaparecida, conduziu a uma desordem que corroeu a base do Estado-nação. Pode mesmo dizer-se que a transnacionalização da economia foi o complemento indispensável – a cereja no topo do bolo – à emancipação da técnica. Afirma o nosso autor que: “Como a ciência e a técnica, as leis da economia desapropriam o cidadão e o Estado-nação da soberania (...) Se não podermos fazer qualquer outra coisa para lá de administrar alguns constrangimentos, a governação dos homens é então substituída pela administração das coisas; o cidadão não tem mais razão de ser.” (LATOUCHE, 1995: 45). Serge Latouche considera que Adam Smith terá sido o grande profeta da megamáquina com a sua *mão invisível*, uma vez que através de tal tese sustentou as vantagens dos mecanismos automáticos

do mercado. Os *homens das luzes* (em alusão aos princípios ideológicos decorrentes da revolução francesa) fascinaram-se pelos automatismos e desejaram que a dinâmica social fosse regulada de forma mecânica. De onde é lícito afirmar que: “Esta maquinação participa do projeto da modernidade, de uma racionalização total do espaço social.” (LATOUCHE, 1995: 46).

Aos conceitos e mecanismos clássicos foram aduzidas novas roupagens e polimentos que possibilitaram uma outra amplitude e flexibilidade à megamáquina. Todavia o seu comportamento continuou a respeitar rigorosamente a filosofia da sua criação. Aqui se explica o seu funcionamento: “Os consumidores, condicionados pelos anúncios publicitários, respondem às solicitações do sistema de produção do mesmo modo que os produtores reagem aos constrangimentos e aos sinais do mercado. Os engenheiros, enquanto fazem o seu trabalho, o melhor possível, contribuem neste caso com desconhecimento, para o crescimento ilimitado das técnicas. Estas técnicas alimentam de meios sempre novos e sempre mais sofisticados para desapropriar os cidadãos do domínio da sua própria vida. Aumentam as desigualdades entre o Norte e o Sul e alimentam a marcha fornecendo-lhes meios de destruição. Os responsáveis políticos funcionam como dentes de engrenagem do mecanismo. Eles fazem-se executantes das imposições que os ultrapassam. A mediatização da política politiquêira acentua a sua vertente caricatural. A dimensão essencial presente no jogo político não é mais a experiência e o saber-fazer, mas o fazer-saber. A política é cada vez mais um mercado (desenvolvimento do marketing político).” (LATOUCHE, 1995: 46 e 47).

Podemos referir que, se por um lado, a técnica e os seus executantes estão ao serviço da produção em massa gerada com base, não nas necessidades individuais, mas sim numa ideologia de posse desregrada que fomenta o crescimento sem limite e acentua as desigualdades internacionais, por outro, há o esvaziar do campo político, ou melhor o seu sequestro tornando-o refém da nova fabricação. Assistimos pois a “uma universalização planetária dos modos de vida e de consumo, ao mesmo tempo que a uma ditadura da mediocridade, com a banalização do excecional (o sangue na televisão e na primeira página dos jornais) e da exaltação do banal (os concursos televisivos)” (LATOUCHE, 1998: 43). Nestes moldes, este fenómeno é relativamente novo e toma a via da mundialização da megamáquina, assumindo um carácter transnacional conjugado com a mecanização total da sociedade. As novidades tecnológicas “Aceleram um processo de desterritorialização encantado pela abstração do mercado (...). Os satélites de telecomunicações, a interconexão dos bancos de dados, os administradores dos mercados bolsistas e as agências de todos os tipos, as auto-estradas da informação mundial criam algumas

esferas de cariz imediatamente transnacional. Também, a velocidade da comunicação torna arcaicos os regulamentos nacionais e requer uma organização mundial.” (LATOUCHE, 1995: 47). Isto significa que não é mais possível, no seio da globalização desenvolvimentista, encontrar soluções parcelares para um contexto em que, por via da megamáquina, tudo está omnipresente. O anonimato generalizado da megamáquina desvirtua as relações sociais e políticas entre as coletividades humanas.

A eficiência é o único valor reconhecido por tudo aquilo que circula na máquina. Porém, esta eficiência ao tornar-se um fim em si mesma é auto destrutiva e “*fait de la machine une machine infernale*”⁶⁵ (LATOUCHE, 1995: 47).

A caracterização de infernal, da megamáquina, deriva, desde logo, de algo que não é suscetível de controlo por quem a concebe e quem a constrói. É, segundo o autor, o que se passa com a máquina social indomável, anónima e irresponsável. Para ele, esta rebelião da máquina manifesta-se de três maneiras distintas: 1) Escapa a toda a regulação política; 2) Conduz a um impasse; 3) É profundamente injusta.

1) Escapa a toda a regulação política

Enquanto o funcionamento da economia se resume aos territórios nacionais é possível existir um certo controlo da máquina, pelas forças sociais e políticas, garantindo uma atitude de vigia por parte do poder político. No entanto, com a mundialização económica e a transnacionalização que arrebatam as dinâmicas sociais clássicas, associada à uniformização totalizante que se estende desde as telecomunicações até à própria cultura, torna evidente a impossibilidade de domínio da megamáquina, e “As lógicas de funcionamento situam-se a níveis que ultrapassam o das organizações sociais.” (LATOUCHE, 1995: 48). Quando as economias não têm mais uma existência autónoma e, por isso, estão absolutamente dependentes de circunstâncias alheias ao controlo dos poderes políticos nacionais, tal significa o fim do poder político⁶⁶ enquanto no seu lugar nasce e prolifera a tecnocracia.

⁶⁵ Faz da máquina uma máquina infernal.

⁶⁶ “Esta incapacidade do liberalismo para pensar o político tem raízes profundas. Como Carl Schmitt salientou, o princípio puro e rigoroso do liberalismo não pode dar origem a uma conceção especificamente política*. Na realidade, todo o individualismo coerente tem de negar o político, uma vez que exige que o indivíduo se mantenha *terminus a quo* e *terminus ad quem*. É por isso que, segundo Schmitt, o pensamento liberal se movimenta entre dois pólos – a ética e a economia – e se limita a tentar impor obrigações éticas ao político ou a submetê-lo à economia. Daí o facto de não

2) Conduz a um impasse

O rumo do progresso desenvolvimentista é absolutamente desregrado, baseia-se na acumulação ilimitada de capital e no crescimento indefinido como um fim em si mesmo. O autor classifica-o de delirante, uma vez que não é possível mantê-lo indeterminadamente. Refere que “Esta fuga para a frente, necessária ao equilíbrio dinâmico do sistema, vem tropeçar na finitude relativa do mundo.” (LATOUCHE, 1995: 49). Ao mesmo tempo, considera que os limites naturais estão claramente ultrapassados.

Existem possibilidades de diferentes concepções no que respeita à associação entre pessoas e máquinas. Se existe uma sociedade onde pessoas são absolutamente automatizadas e inseridas como peças num mundo povoado de máquinas e subordinado à técnica, também é possível utilizar a técnica para reformular essa sociedade reconciliando-a consigo própria. O autor considera angustiante assistir-se à utilização descontrolada de técnicas ultra poderosas por parte de empresas, utilização essa que não segue outra lei que não a dos lucros, e afirma que “Os senhores da guerra que apenas sonham com a sua dominação, os burocratas apenas procuram a eficácia opressiva, num mundo sem alma, sem coerência e sem projeto.” (LATOUCHE, 1995: 50).

3) É profundamente injusta

A injustiça advém do facto de ter sido, à partida, pensada para fazer *o bem* ao maior número possível de pessoas e acabar por se tornar maléfica de um modo geral pois realiza escandalosamente o bem-estar de somente alguns. E assim, “Nestas condições o universalismo, que o Ocidente tanto expandiu, é uma fraude.” (LATOUCHE, 1995: 50). Ao tomar como exemplo os países do terceiro mundo verifica-se que estes nunca estarão em condições de produzir ou de consumir como o mundo ocidental. E tal não se trata de atrasos, mas sim de estar completamente fora da trajetória. É aqui que se percebe “Uma das consequências mais dramáticas da Megamáquina: é o facto de ela não servir apenas a uniformização, mas também a exclusão.” (LATOUCHE, 1995: 50). De salientar que também sobre este assunto,

existir uma política genuinamente liberal, mas apenas uma crítica liberal da política em nome da defesa da liberdade individual*** (MOUFFE, 1996: 50). Para aprofundar, ver Chantal Mouffe, 1996 (1993) *O regresso do político*, Lisboa: Gradiva.

* Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Rutgers, 1971, p.70.

** Id., *ibid.*, p.71. Reconsiderar a pertinência da crítica feita por Schmitt ao liberalismo não significa, evidentemente, aceitar a totalidade da sua posição.

a já anteriormente referida Comissão Mundial Sobre a Dimensão Social da Globalização considera que “A via atualmente seguida pela globalização deve mudar. São pouco numerosos os que colhem os frutos e numerosos os que, por falta de voz na matéria, não podem influenciar o seu curso” (Comissão Mundial Sobre a Dimensão Social da Globalização, 2005: 3).

A megamáquina como responsável pela destruição do vínculo social

A megamáquina funciona como uma mancha que a partir do Ocidente se estende ao resto do globo. Ela uniformiza, desenraíza e destrói o espaço político, na medida em que “reduz o homem moderno a não ser, na expressão de Heidegger, mais do que um “funcionário da técnica”.” (LATOUCHE, 1995: 50). Veremos a seguir estes três aspetos.

1) A uniformização

Através daquilo a que Latouche chama *a ocidentalização do mundo*, presencia-se um processo de uniformização planetária. Tal, é sustentado como fruto da Megamáquina que como se de um rolo compressor se tratasse, esmaga culturas, esbate diferenças e homogeneíza o mundo em nome da razão racionalista. Este processo de desculturação é sentido, particularmente, no hemisfério sul e o vínculo social acaba por sucumbir à perda de referências morais que são substituídas por “As modas e as sondagens.”⁶⁷ (LATOUCHE, 1995: 51). Entronca também num conformismo que praticamente canta em uníssono a inevitabilidade da mundialização da cultura. Ou conforme já referimos na página 22 deste trabalho “assiste-se a uma generalização dos modos de vida e de consumo que mais não é do que a realização do programa da modernidade que concebe a humanidade como “Uma coleção abstrata de homens idênticos – O homem universal das luzes.” (LATOUCHE, 1995: 51)”. Não há razões para que se seja diferente. É o mundo do estereótipo ocidental. Todavia, a universalização das normas e dos comportamentos não enterra as rivalidades, agora, entre iguais, e “Mais os homens se assemelham, mais ódios aparecem, mais as diferenças persistem dentro da identidade.” (LATOUCHE, 1995: 51). A perda das diferenças impossibilita a comparação com o que era inicialmente diverso, o que leva ao esvaziamento do *status*, o que se torna insuportável.

⁶⁷ Numa alusão ao comportamento massificado e acrítico.

2) O desenraizamento

A lógica da tecno-economia mundializada desenraíza as pessoas por via do nivelamento cultural declarando guerra a tudo o que é tradicional, “A perda das identidades culturais, o *desencanto do mundo* e a exclusão económica e social - pela desvalorização das competências, a deslegitimação dos estatutos e o acesso impossível ao padrão de vida americano - favorece um surgir de explosões identitárias” (LATOUCHE, 1995: 51). A ordem ética dos Estados nacionais mais não é do que uma aparência. O direito das pessoas a dispor de si próprias, na qual assenta a vida social das nações, acaba por ter como resultado o corroer dessa sociedade tornando vazio o conceito de pessoa. A noção de pessoa não pode desvincular-se de um sentimento subjetivo de pertença. Serge Latouche lembra que “Todo o grupo humano ligado por um traço qualquer - idioma, religião, terra, costume... - pode reivindicar o estatuto de povo e reclamar o reconhecimento como Estado, condição da sua existência como sujeito de direito dentro dos acordos internacionais dos países.” (LATOUCHE, 1995: 52). Tudo aquilo que conduza ao degenerar da ótica da nacionalidade – aqui entendida enquanto corpo sólido de costumes comuns – e que por essa razão adicione nacionalismo e totalitarismo, levará a uma espécie de tribalismo em que a reivindicação nacional se confundirá com reivindicações particularistas que originarão Estados fanáticos e Estados fantoche, sem a maturidade de uma verdadeira sociedade civil e, por sua vez, sem cidadãos no seu real sentido. Erguem-se, assim, particularismos que pretendem constituir-se como Estados.

3) A destruição do político

A abordagem dos problemas para lá da sua dimensão, complexificando-os, ao mesmo tempo que, por outro lado, se simplificam determinadas situações mediatizando-as, com cada vez mais elaboradas encenações, conduz a que os eleitores sejam desapossados de um verdadeiro poder de conhecer a realidade e em consequência poderem decidir. Da combinação entre a manipulação e a impotência resultou o esgotamento do conteúdo da cidadania, onde “O próprio funcionamento da Megamáquina implica esta abdicação por razões muito terra a terra: a desapropriação produtiva e a ausência do desejo de cidadania.” (LATOUCHE, 1995: 52). Vejamos melhor cada um destes aspetos:

i) A desapropriação produtiva

A situação de abundância ao mais baixo custo transformou-se em suposta condição de maior bem-estar para o maior número possível de pessoas. Tal feito é, uma vez mais, supostamente obtido através e graças à técnica que permite maximizações de

energia. Desta forma, e seguindo estes desígnios, o cidadão agora transformado em trabalhador, consumidor e utilizador “Submete-se de corpo e alma à máquina.” (LATOUCHE, 1995: 53). A sucessão histórica entre taylorismo e fordismo conduziu à realização de uma produção de massas, a um consumo de massas e a um estado em que o trabalhador é reduzido a um simples e incondicional servidor da máquina. O autor coloca então a questão “As tecnologias novas devolverão a cidadania nas empresas? Talvez, mas à custa de uma exclusão da vida na Cidade”⁶⁸ (LATOUCHE, 1995: 53). E avança uma resposta que não ignora a diferenciação do trabalho: “Sem dúvida que o trabalhador dos círculos de qualidade tem o sentimento de um reconhecimento dentro do coletivo da empresa, mas à custa de uma renúncia a uma parte importante da sua vida privada.” (LATOUCHE, 1995: 53).

ii) Ausência do desejo de cidadania

O Homem da atualidade é um verdadeiro caçador de tempo sem que, paradoxalmente, tenha tempo para nada. As rotinas a que o quotidiano o submete, levam-no a ter predileção pelo entretenimento em detrimento da informação. Não lhe resta tempo para a *àgora*. Para, em nome da sua participação na *polis*, escutar argumentos, desmontar retóricas e tomar de forma esclarecida as suas opções. Assim, há de um modo geral uma ausência de participação que começa na ausência do próprio desejo, revelando um total desprendimento em relação à dimensão política, quando afinal “Só no contexto de uma tradição que dê realmente lugar à dimensão política da existência humana e que permita pensar a cidadania como algo mais do que a simples titularidade de direitos é que podemos falar de valores democráticos” (MOUFFE, 1996: 50).

A globalização desenvolvimentista e o imperialismo da economia

De acordo com o autor, a quem damos primazia neste capítulo, a globalização é o termo anglo-saxónico que quer significar precisamente o mesmo de mundialização⁶⁹. A mundialização não é um fenómeno novo, no entanto, no

⁶⁸ No sentido da *Polis*.

⁶⁹ A coincidência de significâncias entre mundialização e globalização não é consensual. Em sentido diverso de Latouche ver Pimenta, C.J.C. (2005). Globalização: Desafios Económicos e Éticos. Em: S. Cunha (ed.), *Política, Cidadania & Cultura numa Era Global*. Instituto Superior Económico e

concreto quotidiano das vidas, mundialização e globalização traduzem a mesma realidade. Aquilo a se chama globalização não é mais do que a mundialização dos mercados que por sua vez corporiza a mercantilização ou economicização do mundo. Pode afirmar-se que o que nos faz estar numa nova etapa da História não é a mundialização dos mercados. É, isso sim, a mercantilização de tudo no mundo.

Por paradoxal que possa parecer, embora no mundo contemporâneo cada um de nós seja um dente da enorme engrenagem económica, o facto é que a economia se apresenta misteriosa para a maior parte dos cidadãos. Dela falam-nos especialistas em tom régio. Não obstante, esse aparente distanciamento, constata-se que não é possível nas sociedades pós modernas viver fora da economia. Tal significa que todos os que participam na vida económica tendem a possuir, de algum modo, um mínimo de conhecimento sobre a economia. Na sociedade pós moderna ocidental o cidadão define-se pelos aspetos económicos. Se trabalha ou se está desempregado, que rendimentos obtém, que despesas efetua, como se comporta enquanto consumidor, etc. Todavia, “Por surpreendente que possa parecer, as preocupações económicas, como tal, tiveram pouco espaço na vida dos homens antes do Renascimento ou fora do Ocidente. Cada um realizava as suas tarefas frequentemente domésticas e preocupado com a política para o cidadão grego, com a religião para o homem da Idade Média ou com festas e rituais para o nativo de África.” (LATOUCHE, 2005: 95). A economia apenas se espalhou durante a época moderna e mais não é do que a racionalidade herdeira da visão do século das luzes. Como lembra Fernand Braudel (1985: 48) “O perigo reside, evidentemente, em vermos somente a economia de mercado, em a descrevermos com tal exuberância de detalhes que denote uma presença avassaladora, persistente, não sendo ela afinal senão um fragmento de um vasto conjunto. A sua própria natureza a reduz a ter um papel de ligação entre a produção e o consumo, e, antes do século XIX, ela é um simples estrato mais ou menos espesso e resistente, por vezes muito fino, situado entre o oceano da vida quotidiana que a sustém e os processos do capitalismo que, em metade dos casos, a manobram desde cima.”. Há efetivamente, se nos socorrermos da grelha de análise dominante, uma verdade incontornável, o “Triunfo planetário aparente da modernidade pelo imperialismo, primeiro militar e político, e depois mais cultural, impôs, na realidade, a economia como prática e como imaginário mundial.” (LATOUCHE, 2005: 96). Após o desmoronamento do antigo bloco soviético, com a consequente e evidente falha do projeto socialista,

a economia de mercado surge aos olhos do mundo como triunfadora. A partir de então abre-se campo para que as sacrossantas leis do mercado possam ser impostas contra tudo, e contra todos, se for caso disso. De salientar, no entanto, que a perspectiva crítica do século XX terá sido tocada por vícios da razão dominante. Por exemplo, a partir de um quadro de leitura sobre os problemas fundamentais das ciências sociais e derivando para uma visão alternativa em sentido amplo e global, Boaventura Sousa Santos (1994: 244 e 245) não hesitou em afirmar que “resultam em boa medida do facto de estas, na sua versão hegemónica moderna, se terem especializado na produção do conhecimento adequado à engenharia de soluções de curto prazo, estreitas no âmbito e superficiais na espessura. Este tipo de conhecimento científico, e mais do que isso, uma cultura dominada por este tipo de cientismo deslegitimou, à partida, a ideia de alternativas globais e, sempre que o não conseguiu, deslegitimou a vontade coletiva de lutar por elas”. E acrescenta, que “Talvez, por isso, o nosso século tenha sido tão pobre em pensamento utópico. Mesmo o socialismo, sempre que se pretendeu como uma alternativa global, apresentou-se como científico.” (SANTOS, 1994: 245).

Terá assim deixado de haver esperança para os deserdados da História? De onde provém este espantoso regresso do liberalismo que nós designamos precisamente de “neo-liberalismo”? Para Serge Latouche o espectro que assombra o mundo daqui em diante não é mais o do Comunismo de 1848, mas sim o do liberalismo de 1776⁷⁰.

O regresso do liberalismo que aparentemente surpreendeu os meios europeus foi, segundo o autor, cuidadosamente preparado ao longo do tempo nos departamentos de economia das universidades americanas, “Enxamearam os seus peritos no terceiro mundo e no ex-segundo mundo, do Chile de Pinochet à Rússia de Boris Yeltsin. Progressivamente tiveram sucesso colonizando a quasi-totalidade das faculdades de economia do planeta” (LATOUCHE, 2005: 97). A globalização é assim explicada através do triunfo do imaginário económico e da omnimercantilização do mundo. A mundialização é, antes de mais, a mundialização dos mercados. Esta mundialização condena as empresas a uma flexibilidade cruel. É uma lógica agonizante que destrói identidades culturais, leva ao definhar dos poderes públicos, enquanto obriga a deslocalizações massivas com a consequente criação de desemprego e exclusão social. A desterritorialização da economia passa pelo facto do capital, onde a mesma assenta, ser essencialmente transnacional. A mundialização da economia emancipa totalmente a megamáquina tecno-económica

⁷⁰ Data simbólica da publicação do Ensaio sobre a natureza e as causas da riqueza das nações, de Adam Smith.

enquanto absorve integralmente a componente política. A crise da política assume duas formas: por um lado, através da submissão dos aparelhos de Estado à pressão da tecno-economia. Por outro, a despolitização dos cidadãos.

Não pode, portanto, ignorar-se que a globalização tem efeitos sobre as liberdades políticas e os direitos fundamentais dos indivíduos. Ao liquidar culturas gera o emergir de conflitos étnicos e de verdadeiras tribos em vez de coexistência pacífica e diálogo. Verifica-se que “depois de quarenta anos de ocidentalização económica do mundo é ingénuo e de má fé lamentar os efeitos perversos. Estamos assim presos num maniqueísmo suspeito e perigoso em: etnicismo ou etnocentrismo, terrorismo identitário ou universalismo canibal.” (LATOUCHE, 2005: 106).

Se o etnicismo exacerbado deve ser denunciado uma vez que traduz intolerância, deve igualmente ser fonte de preocupação o etnocentrismo arrogante e a *boa* consciência ocidental. Que mais não é do que a mesma intolerância, travestida com moralismo, num corpo em cuja voz entoa um repetido monólogo. Pode assim afirmar-se que há um alcance que atinge a diversidade cultural remetendo-a para um exotismo decorativo e como lembra Eduardo Lourenço (2005: 40) “«a cultura» não é apenas o verniz e o luxo neutros de uma sociedade, mas o seu cartão de identidade.” Na prática a mundialização constitui uma forma de imperialismo cultural. Longe de aceitar e integrar a diversidade das sociedades, a globalização impõe a visão particular do Ocidente, “Uma vez mais o da América do Norte.” (LATOUCHE, 2005: 108). O autor fundamenta esta posição com base em intenções vaticinadas por altos dirigentes da administração dos EUA. Explica ainda que as mestiçagens culturais, apesar de serem honrosas exceções, são frágeis e precárias na medida em que resultam de reações à evolução em curso da lógica global. Poder-se-á afirmar, sem grande probabilidade de erro, que Serge Latouche tende a assumir uma posição culturalista⁷¹. Na prática também este nivelamento cultural proporcionado pela globalização é uma das fórmulas facilitadoras da desintegração social. A guerra económica engendra vencedores e vencidos, tornando os primeiros heróis mediáticos. Ao mesmo tempo, fomenta uma integração imaginária dos excluídos. Por isso podemos afirmar que “Esta “cultura” do desempenho é então *ipso facto* uma cultura do fracasso.” (LATOUCHE, 2005: 110). Face ao poder do mercado, o Estado é corroído. A integração global sucede por via de uma dessocialização que destrói o imaginário de cada povo. Mesmo o

⁷¹ “O culturalismo exalta o relativismo dos valores, deixando cada sociedade desenvolver-se segundo as suas tradições” (BONIFACE, 2001: 118). Ver em BONIFACE, Pascal 2001 (1996) *Dicionário das Relações Internacionais*, Porto: Plátano Edições Técnicas.

campo clássico da segurança foi relegado para um plano secundário de modo que “muitos políticos e académicos têm vindo a insistir que os problemas económicos têm substituído as tradicionais preocupações de segurança das nações” (DOUGHERTY e PFATZGRAFF JR, 2003: 591).

É preciso encontrar novos equilíbrios que desfaçam a realidade que se vê lida como a significância de quem evolui “no sentido da submissão do globo a um sistema, que em muitos aspetos substitui pela submissão as prometidas autonomias das comunidades e das pessoas” (MOREIRA, 2002: 229) e que “implicou o sacrifício de valores que amparavam a promessa de que nem os homens nem os povos voltariam a ser usados como instrumentos de projetos alheios.” (MOREIRA, 2002: 229). Ainda assim, como vimos, novos dogmas se instalaram em nome da liberdade, em nome do direito individualmente garantido e que, porventura, se esqueceu de que ele próprio mais não é do que um somatório de deveres que, sendo-lhe externos, a ele se dirigem.

Resta-nos a convicção de quem deposita solidariedade e esperança nas palavras de Philippe Engelhard (1998: 353), segundo as quais “O mundo e a vida, no entanto, não se deixam nunca capturar num único campo de visão. O modelo liberal atuante no processo de mundialização suscita reações complexas. Coexiste com as maquinarias de Estado que o mercado não desmantelou e que se mantêm sob formas ramificadas. *As sociedades, no Norte como no Sul, em boa parte ainda são administradas.*”.

A forma ligeira como, no contexto massificado da sociedade moderna, o sofrimento, alheio entenda-se, é apresentado, leva-nos a afirmar que as vítimas são tratadas mais como objetos do que como sujeitos. O sofrimento parece ter perdido o seu conteúdo concreto de um mal que aflige. Talvez porque se vulgarizou, é-nos apresentado numa dimensão estatística, numérica, sociológica, desprovido de tensão humana.

Quando pela tendência global os territórios se unem e as fronteiras desaparecem em nome de uma ordem apregoada como boa, não deveria haver espaço para a exclusão. No entanto, o que nos dizem sucessivos relatórios de instituições internacionais é precisamente o contrário. A atual ordem mundial contempla os excessos e as assimetrias cardeais. As condições materiais continuam a definir a realidade social e a condicionar a esperança e a falta dela. O presente estado de coisas não deixa grandes expectativas para a sua melhoria futura. O modelo de desenvolvimento ocidental muito racional e pouco razoável, como veremos, não apenas vende ilusões a quem deseja partir para o Norte, mas sobretudo inflige

desilusões a quem não pode abandonar o Sul. O desenvolvimento continua assim a desencadear uma enorme transformação material assimétrica.

Veremos seguidamente como a ocidentalização do mundo e a racionalidade levada ao seu extremo contribuíram e contribuem, de acordo com Serge Latouche, para vincar o atual paradigma.

A ocidentalização do mundo

Previamente a aprofundar um conjunto de aspetos intrínsecos a um determinado conceito há que, em primeiro lugar, identificar quais as características que o definem, de onde surgiu, como evoluiu, quais as suas implicações nas relações internacionais e quais as suas limitações. Importa pois tentar perceber o que é o Ocidente enquanto modo de vida assente numa certa cultura que tomou força de civilização. O Ocidente apresenta-se como um corpo, com valores e instituições, que ultrapassa as suas divisões políticas e territoriais. Temos assim que “a civilização ocidental pode definir-se numa primeira abordagem, pelo Estado de direito, a democracia, as liberdades intelectuais, a racionalidade crítica, a ciência e uma economia de liberdade fundada na propriedade privada” (NEMO, 2005: 11).

Toda a sua arquitetura é fruto de uma paulatina construção histórica. Não obstante a complexa morfogénese cultural, a sua estruturação baseia-se em cinco acontecimentos, como lembra Philippe Nemo (2005: 11 e 12) “1) A invenção da Cidade, da liberdade graças ao primado da lei, da ciência e da escola pelos Gregos; 2) a invenção do direito, da propriedade privada, da “pessoa” e do humanismo por Roma; 3) a revolução ética e escatológica da Bíblia: a caridade que ultrapassa a justiça e a instauração de um tempo linear, o tempo da História e da escatologia; 4) a “Revolução Papal” dos séculos XI a XIII, que escolheu utilizar a razão nas duas formas da ciência grega e do direito romano, para integrar a ética e a escatologia bíblicas na história, realizando-se assim a primeira verdadeira síntese entre “Atenas”, “Roma” e “Jerusalém”; 5) a promoção da democracia liberal, realizada pelo que se convencionou chamar as grandes revoluções democráticas (na Holanda, na Inglaterra, nos Estados Unidos e em França e, depois, sob uma forma ou outra, em todos os outros países da Europa Ocidental). Sendo o pluralismo mais eficiente, nos três domínios da ciência, da política e da economia, do que qualquer ordem natural ou artificial, este último acontecimento deu ao Ocidente uma capacidade de desenvolvimento sem precedentes, que lhe permitiu gerar a modernidade.”. Mais do que território, falamos de um contexto multidimensional composto, através do tempo, por um conjunto de conteúdos que não dispensaram o valor intrínseco ao momento precedente. Podemos afirmar que as ruturas paradigmáticas que se verificaram, mantiveram a essência da perspetiva moral, ancorada em referenciais protetores da chamada *vida boa*. Daqui se retira que existiu uma continuidade no tempo histórico-cultural do Ocidente que lhe proporcionou constituir-se e consolidar-se como o modelo contemporâneo de referência. Este Ocidente ideológico e civilizacional designa neste trabalho a argamassa cultural que é comum à Europa Ocidental e à América do Norte. Dito isto, importa salientar que “As

sociedades que passaram por estes cinco acontecimentos são a Europa Ocidental e a América do Norte. (...) A Europa Ocidental é constituída pelos países católicos e protestantes, ou seja, pelos países que conheceram o quarto acontecimento e que, para além disso, evoluíram no sentido de criar instituições democráticas e liberais: a anterior Europa dos Quinze, exceto a Grécia (em certos aspetos), e ainda a Suíça, a Noruega e a Islândia. Os Estados Unidos e o Canadá foram criados pela Inglaterra e a França na própria época em que decorria o quinto acontecimento e foram povoados por inúmeros outros europeus: alemães, irlandeses, italianos, polacos, etc. (...) Por isso, culturalmente, os Estados Unidos não diferem em nada de essencial em relação ao Canadá moderno, nem ambos em relação aos países da Europa Ocidental. Todas estas sociedades são profundamente ocidentais. É necessário acrescentar a este conjunto os territórios diretamente administrados pelos países que acabámos de referir: os departamentos franceses do Ultramar – as Antilhas, a Guiana, Reunião, etc. –, as ilhas espanholas e portuguesas – as Canárias, os Açores, etc. – a Gronelândia, o Havai, etc. –, bem como os países independentes saídos diretamente de países ocidentais, ainda que situados fora da Europa ou da América, como a Austrália e a Nova Zelândia” (NEMO, 2005: 140 e 141). De referir que o autor deixa *um ponto de interrogação* para a África do Sul.

É entendimento que em todas as referidas sociedades, os traços comuns prevalecem sobre as diversidades regionais que certamente existem. Estamos perante um mosaico único, detentor de um património de valores que está na base de uma identidade que terá tanto de universalista como de polémica, sobretudo à luz de acontecimentos que, neste início de século, ensombram o panorama das relações internacionais, como é o caso do terrorismo.

O sonho do Ocidente será o de uma *civilização universal*⁷², na qual a humanidade convergirá para a aceitação de valores e instituições comuns, os do próprio Ocidente, claro. Temos que “os seres humanos, em praticamente todas as sociedades, partilham certos valores básicos, como o homicídio ser um mal, e certas instituições básicas, como algumas formas de família. A maior parte dos povos, na maioria das sociedades, têm um «sentido moral» semelhante, uma «fina» moralidade mínima com conceitos básicos sobre o que é certo ou errado⁷³. Se é isto

⁷² Expressão atribuída a V.S. Naipaul *apud* HUNTINGTON; HUNTINGTON: 2001, 63.

⁷³ V. James Q. Wilson, *The Moral Sense*, Nova Iorque. Free Press, 1993, Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994,

o que significa civilização universal, é profundo e extremamente importante, mas não é novo nem relevante” (HUNTINGTON, 2001: 63). Como percebemos pela abordagem dominante apresentada neste trabalho, há uma tendência para a difusão e homogeneização do modo de vida ocidental. Mas com ela coexiste, nas palavras de Eduardo Lourenço (2005: 35), “um Ocidente que se acusa, delira ou se dilacera, levando ao fim a sua pulsão crítica (gémea da pulsão da morte), fundamento da paradoxal hegemonia da nossa «civilização»”.

Voltemos, no entanto, à questão da civilização universal para dizermos que tal não é absolutamente consensual (ainda que diversos autores dêem como certo que esta esteja a impor-se como modelo através da via da expansão económica e dos padrões de consumo), assim “O argumento de que a difusão *pop* e de bens de consumo representa o triunfo da civilização ocidental trivializa a cultura ocidental. A essência da civilização ocidental é a *magna carta*, e não o *magna mac*. O facto de não ocidentais poderem trincar este último não implica que aceitem a primeira” (HUNTINGTON, 2001: 65 e 66).

Feita esta abordagem, com carácter introdutório, retomemos o que pensamos ser o cerne da questão em estudo e debruçemo-nos sobre a dinâmica que se verifica estar em curso.

Como uma mancha que tudo tinge, o Ocidente⁷⁴ produziu, reproduziu, exportou e alastrou aos quatro cantos do mundo os seus ideais e valores. A ocidentalização do mundo assumiu verdadeiros contornos de colonização ou, melhor dizendo, de uma completa dominação assente na ciência, na técnica e na economia, por seu turno, ancoradas no paradigma desenvolvimentista.

Se é um facto que a antiga ordem ocidental teve um desenho essencialmente colonial, sob forma política, a nova ordem assenta num quadro económico. É reconhecido que “o progresso técnico-científico, contrariamente à previsão das “grandes narrativas”, como foram chamadas as filosofias da história oitocentistas, não contribuiu para o aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas – e apenas para uma parte da humanidade – para o seu melhoramento material, aliás, lhe proporcionou instrumentos para exercer com maior eficácia a sua vontade de potência.” (BOBBIO, 2000: 667). Na prática, o direito dos países mais fortes a

esp. caps. 1 e 4, e, para uma resenha breve, Frances V. Harbour, «Basic moral values: a shared core», in *Ethics and International Affairs*, 9, 1995, 155-170.

⁷⁴ Sobre o Ocidente, ver p.e. NEMO, Philippe, 2005 *O que é o Ocidente*, Lisboa: Edições 70; e BURUMA Ian e MARGALIT Avishai, 2004 *Occidentalism*, London: Atlantic Books.

dominar politicamente o mundo colide com o direito de igualdade dos povos que está na base das soberanias nacionais e que uma vez subtraído não será possível gerar uma autêntica ordem internacional.

A prevalência deste modo de vida repousa nas potências simbólicas, pelo que a dominação abstrata é mais insidiosa mas menos contestável. As novas formas de domínio são a ciência, a técnica, a economia e “O imaginário sobre o qual assentam: os valores do progresso.” (LATOUCHE, 1989: 41). A técnica é uma via persuasiva de colonização. A técnica transformou-se num *objeto* de fé universal, “A consequência concreta e a presença visível da nova divindade: a ciência.” (LATOUCHE, 1989: 43). O imperialismo introduziu assim *novos deuses*.

Todos os povos foram tocados pelo funcionamento do mercado mundial e participam na divisão internacional do trabalho. Ao integrar as diversas partes do mundo no mercado mundial, o Ocidente, não apenas modificou os modos de produção desses povos, como destruiu o sentido desses sistemas sociais. A economia criou um campo autónomo da vida social e transformou-se num fim em si mesma. As antigas formas de *ser mais* foram substituídas pelo objetivo ocidental de *ter mais*. Assim se universalizou a ambição pelo desenvolvimento. O desenvolvimento é a aspiração ao modelo de consumo ocidental. O meio privilegiado de realizar esta aspiração é a técnica.

Para o autor Serge Latouche, a mundialização económica que resulta da hegemonia da política americana mais não é que o nome recente do desenvolvimento económico lançado pelo presidente americano Harry Truman em 1949, para que os EUA pudessem apossar-se dos mercados das ex-colónias europeias e evitar assim que estas caíssem na esfera da União Soviética. No entanto, o autor considera que, no que toca propriamente à ocidentalização do mundo, o seu nome mais antigo deverá ser a colonização e o velho imperialismo, “Se o desenvolvimento, com efeito, não é mais do que o prosseguimento da colonização por outros meios, a nova mundialização, por seu turno, não é mais do que o prosseguimento do desenvolvimento com outros meios. Internacionalização e Americanização são fenómenos intimamente ligados a um processo mais velho e mais complexo: a ocidentalização.” (LATOUCHE, 1989: 10). O Ocidente é uma máquina viva, meio mecanismo, meio organismo, cuja engrenagem é formada pelos homens que a alimentam e lhe dão força. Em suma, o Ocidente é a megamáquina. Aliás, para o autor da *ocidentalização do mundo*, os dois aspetos definidores do Ocidente são precisamente a sua ideologia e o seu carácter de megamáquina tecno-económica.

O Ocidente é na atualidade uma noção menos geográfica e mais ideológica. Por isso mesmo, “Irredutível a um território, o Ocidente não é somente uma entidade religiosa, ética ou até mesmo económica. O Ocidente como unidade sintética destas diferentes manifestações é uma entidade "cultural", um fenómeno de civilização. (...) Inseparável da sua geografia original, a sua extensão e as suas derivações têm a tendência para o reduzir a um imaginário. (...) Ele é quase totalmente identificado com o "paradigma" desterritorializado que fez nascer.” (LATOUCHE, 1989: 11 e 12). Mas o modo de vida ocidental assente no desenvolvimento económico implica também o subdesenvolvimento. É um processo destrutivo que, alimentado pela dinâmica da economia de mercado, provoca uma desaculturação à escala planetária que desfaz o vínculo social e incita um ressentimento crescente. A ocidentalização propaga um etnocentrismo do Norte tão universalista como devastador que consiste, como já vimos, na neutralização de todas as diferenças culturais ao assumir o pressuposto de que estas se opõem ao progresso. Esquece porém, de acordo com Manuel Branco, que “muitos dos aspetos ditos culturais que bloqueiam o desenvolvimento não resultam tanto de um suposto fundo cultural herdado como de intervenções externas frequentemente, senão sempre, dirigidas com o intuito de impor um domínio político e económico estrangeiro.”⁷⁵ (CUNHA, 2005: 151). Em suma pode referir-se que “A economia está em vias de fagocitar* no Ocidente todos os aspetos de vida.”⁷⁶ (LATOUCHE, 1989: 15). Também Hanna Arendt (2006: 217) refletiu a este propósito: “A cultura de massas aparece quando a sociedade de massas se apropria dos objetos culturais, e o seu perigo está em que o processo vital da sociedade (que, como todos os processos biológicos, atrai insaciavelmente tudo o que pode para o ciclo do seu metabolismo) irá literalmente consumir os objetos culturais, irá devorá-los e destruí-los.” Sendo a cultura semelhante à ténue epiderme, camada embora fina mas imprescindível à vida (FAROUKI, 2005), é essencial a compreensão do valor da diversidade nas identidades culturais. Por essa razão, “A identidade cultural é uma aspiração legítima, mas castrada da necessária tomada de consciência histórica é perigosa.

⁷⁵ Para aprofundar esta visão ver Branco, M.C. (2005). Quanto valem os valores: discurso sobre o determinismo cultural do desenvolvimento e do subdesenvolvimento. Em: S. Cunha (ed.), *Política, Cidadania & Cultura numa Era Global*. Instituto Superior Económico e Social. Évora.

⁷⁶ * De Fagocitose: *substantivo feminino*. BIOLOGIA - importante fenómeno biológico cujos agentes (fagócitos) atacam e digerem outras células do mesmo organismo ou outros elementos que o invadem; (De *fagócito*+*-ose*). In *Diciopédia 2006* [DVD-ROM]. Porto: Porto Editora, 2005. ISBN: 972-0-65260-8.

Não é um conceito instrumentalizável. Primeiro, quando uma coletividade começa a dar conta da sua identidade cultural há fortes possibilidades que esta já esteja irremediavelmente comprometida. A identidade cultural existe *em si* mesmo nos grupos vivos. Quando ela passa a existir *para si* mesmo já é o sinal de que enfrenta uma ameaça; arrisca-se a ficar aprisionada ou transformar-se numa impostura. Produto de uma história, largamente inconsciente, ela é em comunidade, viva, aberta e plural. Pelo contrário, se for instrumentalizada, torna-se exclusiva, monolítica, totalizante e em perigo ficar totalitária. A purificação étnica não está distante.” (LATOUCHE, 1989: 17). E sintetiza Serge Latouche (1998: 122): “Pode dizer-se também que esta suposta cultura ocidental é uma anticultura”.

É precisamente esta zona de não respeito efetivo pela diferença que transforma o Ocidente no proeminente paladino do anti-culturalismo em nome da sua verdade. Este assunto tem merecido a atenção de especialistas de diversas áreas, desde o Prémio Nobel da economia, Amartya Sen (2003: 249) que reconhece a utilização do “poder irresistível da cultura e do modo de vida ocidentais para debilitar os modos de vida e os costumes sociais tradicionais.” E acrescenta que “Para todos os que se preocupam com o valor da tradição e com os modos de vida das culturas particulares isso representa, de facto, uma séria ameaça. O mundo contemporâneo é dominado pelo Ocidente e, embora a autoridade imperial dos outrora senhores do mundo tenha declinado, o domínio do Ocidente permanece tão forte como sempre – nalguns aspetos mais forte que antes, especialmente em matéria cultural. O Sol não chega a pôr-se no império da *Coca-Cola* ou da MTV. A ameaça para as culturas nativas no mundo globalizante de hoje é, em grande medida, inelutável.” (SEN, 2003: 249), até ao campo da sociologia onde Boaventura Sousa Santos (1994: 237) não tem dúvidas em afirmar que “Trata-se de uma estratégia simbólica do capitalismo transnacional no sentido de integrar na lógica do consumo todas as classes sociais do sistema mundial e muito especialmente as classes populares dos países periféricos e semiperiféricos. É um processo antigo mas que nos últimos anos assumiu uma qualidade diferente com a nova ordem da informação mundial e com o controle global dos mercados mediáticos e da publicidade. Pressupõe uma separação grande entre a prática do consumismo e o consumo de produtos, ou seja, entre o consumismo, enquanto prática cultural-ideológica, e os produtos em que ele na maioria dos casos não se pode concretizar. Os dois fatores estão interligados, como seria de esperar. As empresas multinacionais são os grandes veículos da cultura-ideologia do consumismo e têm desempenhado um papel crucial em aumentar expectativas consumistas que não podem ser satisfeitas, num futuro previsível, pela massa da população do chamado Terceiro Mundo.” Vários são,

portanto, os contributos para que melhor se compreenda o quadro onde se processam as atuais dinâmicas das relações internacionais que afinal “jamais tiveram contornos definidos e os especialistas que reivindicavam esses contornos nunca chegaram a um acordo sobre o que seria conveniente estudar.” (SMOUTS, 2004: 11).

As leituras formuladas em torno da realidade, e de um imaginário que nem sempre tem convergência com a mesma, não raras vezes apresentam características exacerbadas. Em linha com força simbólica dos impérios, as interpretações surgem marcadas, não tanto pela razoabilidade de uma análise serena, mas sim eivadas de aspetos emocionais provenientes de posições políticas que alimentam antagonismos insanáveis no quadro da diplomacia clássica. A bitola cultural do Ocidente proporciona o acentuar de visões radicais do mundo. Para Latouche, por exemplo, o fundamentalismo que está na origem do atual terrorismo islâmico é parte de uma questão maior: “A desaculturação gerada pelo Ocidente (industrialização, urbanização, nacionalitarismo) oferece condições inesperadas a uma renovação religiosa. Individualismo, ou mais precisamente a individuação, à solta como nunca, dá sentido ao projeto de recomposição do corpo social na única base do vínculo religioso abstrato enquanto apaga qualquer outro de matriz territorial. (...) A religião torna-se a base de um projeto de reconstrução da comunidade. A ela caberá o papel de assumir a totalidade da relação social.” (LATOUCHE, 1989: 18). No entanto, este fundamentalismo não segue uma via diferente do esquema do Ocidente. Pelo contrário, é igualmente tecnológico, material, universalista, etc. O Ocidente acaba por fomentar, de algum modo, as atitudes que parecem agora virar-se contra ele. Em devido tempo, nem sempre teve presente que não há valores transcendentais à pluralidade das culturas pela simples razão de que “Um valor apenas existe como tal dentro de um dado contexto cultural.” (LATOUCHE, 1989: 20). O autor assinala com pertinência que a ocidentalização do mundo é mais uma americanização do que uma europeização. O uniforme que veste o mundo foi talhado nos Estados Unidos da América – foi o triunfo do *American way of life*⁷⁷, pois “Longe de manter a fertilização crescente de diversas sociedades, a mundialização impõe aos outros uma visão particular, a do Ocidente, e mais ainda a da América do Norte” (LATOUCHE, 1998: 123). Os EUA são doravante a potência hegemónica em praticamente todos os domínios, desde o político ao militar, do cultural ao tecnológico, do financeiro ao económico. Deste modo, “Mais do que a velha Europa, a América encarna a realização quase completa do

⁷⁷ Estilo de vida americano.

projeto da modernidade. Sociedade jovem, artificial e sem raízes, ela construiu-se fundindo várias contribuições. A organização racional, funcional e utilitária que lhe presidiu à constituição é realmente universalista e funda aí o seu unilateralismo.” (LATOUCHE, 1989: 21 e 22). Controvérsias à parte, o paradigma ocidental habita a imaginação dos povos dos países emergentes, que não parecem ser tão sensíveis aos desvios apontados pelos críticos quanto estes gostariam. Podemos mesmo afirmar que, na esmagadora maioria dos casos, existe um mimetismo incontornável da trajetória, baseado nos pressupostos do desenvolvimento, que os países que perseguem esse estatuto implementam.

A mundialização e a via que segue não são um processo natural construído com referência na fusão de culturas e de Histórias. Pelo contrário, resultam de uma dominação baseada em contrapartidas, sujeições, injustiças e destruições. Além de que, “Há uma evidente tendência na América e na Europa para presumir, mesmo se só implicitamente que o primado da liberdade política e da democracia é um traço fundamental e antigo da cultura ocidental” (SEN, 2003: 242). Parece que foi perscrutada, no princípio dos tempos, uma marca que torna verosímil afirmar que qualquer defesa de valores como a liberdade, quer seja na esfera pessoal ou na vida pública, ou mesmo a democracia são uma posição ocidental. Todavia, essa ideia carece de confirmação histórica e nem sequer deixa de ser refutada por vários vultos do pensamento mundial. Amartya Sen (2003: 243) é um dos que não alinha por essa leitura fantasiosa e, em sentido diverso, afirma: “O que encontramos nos escritos de certos autores ocidentais clássicos (Aristóteles, por exemplo) é a defesa de alguns *elementos* da noção global que configura a concepção contemporânea de liberdade política. Mas a defesa de tais elementos pode encontrar-se também em muitos escritos das tradições asiáticas”.

Temos assim que os valores que prevalecem no tempo têm como característica determinante o facto, não de serem oriundos de uma qualquer cultura ou território, mas sim de deterem a particularidade de serem universais. Ou seja, é essa universalidade que radica na defesa do bem do Homem, e na valorização da vida de cada um como elemento irrepetível, que eleva a percepção e a nobreza da virtude.

A ideia de domínio não é, seguramente, alheia ao poder. E, nessa medida, podemos concordar que a noção de ocidentalização terá mais a ver com esse aspeto, do que propriamente com uma dimensão axiológica exclusiva. Ainda assim, no seu “desejo apostólico inerente a todo aquele que está convencido de possuir a verdade” (CEBRIÁN, 2005: 17), o Ocidente aparece aos olhos do mundo, segundo esta perspetiva, como o responsável pela uniformização dos modos de vida e a estandardização do imaginário. É uma potência que impõe unidimensionalmente

uma conformação de comportamentos, “Nós propomos que seja lida como uma máquina impessoal, sem alma e daqui em diante sem governo que pôs a humanidade ao seu serviço.” (LATOUCHE, 1989: 26).

Historicamente os Estados Unidos da América (EUA), por razões de ordem vária, pensam-se de maneira ensimesmada⁷⁸. Desde o processo da sua independência, onde não se desligaram somente da *velha* Inglaterra, mas até da própria Europa, os EUA tendem a posicionar-se como pivots de uma civilização. É assim quando, para lá do seu território, proclamam zonas de segurança enquanto criam mecanismos económicos que garantem a sua sustentação e influência planetária. É comumente aceite que “Num grande número de domínios, a América assegurou-se do controlo do vocabulário, de conceitos e de sentido. Ela obriga a enunciar os problemas que criou com as palavras que ela própria propõe. Ela fornece os códigos que permitem decifrar os enigmas que ela própria impõe. E dispõe, para este efeito, de muitas instituições de investigação e câmaras de ideias, para as quais colaboram milhares de analistas e de peritos. Estes produzem informação sobre questões jurídicas, sociais e económicas numa perspectiva favorável às teses neoliberais, à mundialização e aos meios de negócios. Os seus trabalhos, generosamente financiados, são mediatizados e difundidos à escala mundial*.” (RAMONET, 2001: 28). Sobre o campo da produção cinematográfica, por exemplo, pela forma como é relevante na nossa sociedade, onde se torna nítido o cariz manipulatório na construção das perceções desde as mais banais às mais profundas, podemos afirmar que “A América povoa os nossos sonhos de uma multidão de heróis mediatizados. Cavalo de Tróia do opressor na intimidade dos nossos cérebros.” (RAMONET, 2001: 29).

Sem ter verdadeiramente em conta a dimensão humana, esta megamáquina ocidental tenderá a prosseguir a sua obra de desenraizamento à escala planetária, subtraindo os homens aos seus territórios, não poupando mesmo os sítios mais recônditos e atirando-os para desertos urbanos sem todavia os integrar. Os excluídos desta sociedade, cada vez mais numerosos para que possam sobreviver como Homens de pleno direito, deverão construir novas soluções. Sabemos hoje que “Estes projetos diferentes procuram-se em práticas situadas entre a improvisação e a bricolage. Eles podem dar à luz monstros, ou seres recuperados

⁷⁸ Ver FERREIRA, Álvaro, MOCITO, Filipe e MENDES, Nuno. 2000, *A legitimidade dos Estados Unidos da América nas Relações Internacionais*, SODILIVROS: Lisboa.

* Ler Herbert I. Schiller, «La fabrique des maîtres. Décervelage à l'américaine», *Le Monde diplomatique*, Agosto de 1998.

para a máquina, mas eles alimentam a esperança que o bloqueio da máquina não será o fim do mundo, mas o amanhecer da procura de uma nova humanidade plural.” (LATOUCHE, 1989: 26).

Após a colonização e a descolonização o Ocidente continua o seu processo de domínio. Esse jugo é hoje realizado através de poderes simbólicos, pelo que sendo abstrata é contudo pífida e contestável. Essa opressão sociológica é, como vimos, realizada através da ciência, da técnica, da economia e de um imaginário coletivo que são, em suma, os valores do progresso. Ao conceitualizar o globo como um puzzle onde encaixam todas as peças do mercado mundial, o Ocidente leva a uma modificação das estruturas de produção que em grande medida é responsável pela destruição dos respectivos sistemas sociais. O objetivo de *ter mais* leva a que “O bem-estar canaliza todos os desejos (felicidade, a alegria de viver, a alienação...) e resume-se a alguns dólares adicionais... Assim se universaliza a ambição pelo desenvolvimento. O desenvolvimento é a aspiração ao modelo de consumo ocidental, ao poder mágico dos Brancos e ao estatuto associado a esse estilo de vida. O meio privilegiado para alcançar esta aspiração é evidentemente a técnica.” (LATOUCHE, 1989: 44).

A propaganda da sociedade ocidental asfixia toda a criatividade cultural transformando os povos em recetores passivos da *mensagem*. A ideologia da ciência, da técnica, do progresso e do desenvolvimento encontrou aí um canal para transmitir o seu recado. A transnacionalização das comunicações através dos satélites e da informática reforçará a uniformização dos modelos. Pode sempre passar a ideia de pertença a um império cultural dos países ricos através da condição de incorporação do mecanismo. A aceção de fazer da técnica uma referência do quotidiano, a ótica de crença ilimitada no seio da ciência como fonte das maravilhas da técnica, a sujeição *forçada* à economia, bem como a invasão cultural constituíram-se como fatores irresistíveis de standardização do imaginário num cenário em que “A eficácia social é confundida com a eficácia económica e esta com rentabilidade financeira do capital.” (AMIN, 2005: 9). A ciência, a técnica e a economia fundam um conteúdo imaginário bastante atrativo. A relação do Homem com o mundo passará doravante a estar profundamente determinada. A organização prática funciona assente num sistema único que tem como consequência a uniformização dos modos de vida e de pensar. Tudo parece repousar numa pálida harmonia de dinâmica acelerada tal como Norberto Bobbio (2000: 668) a identificou: “O progresso científico e o progresso técnico estão em relação recíproca entre si: como foi inúmeras vezes afirmado, a ciência favorece novas tecnologias, que por sua vez favorecem novas pesquisas científicas, e essas

novas pesquisas científicas criam novas tecnologias. Assim o progresso técnico-científico torna-se cada vez mais vertiginosamente acelerado, irresistível e irreversível.”.

O Ocidente produziu e elaborou o sonho de uma *cidade* emancipada onde todos os homens teriam o seu lugar e em que cada um seria um cidadão livre. Não deixa por isso de ser paradoxal que esse mesmo Ocidente que *inventou* o desenvolvimento, o progresso e a pluralidade invente também " O declínio, a decadência e o caos." (LATOUCHE, 1989: 160). Ao contemplarmos a aldeia global assaltam-nos algumas dúvidas. Será este triunfo do Ocidente o triunfo da humanidade? Ou o triunfo sobre a humanidade? Que olhar terá a História sobre nós? A sensatez obriga a afirmar que “Nós sabemos que somos mortais; mesmo que pensemos que o Ocidente é a exceção, nós aprendemos que as civilizações são mortais.” (LATOUCHE, 1989: 162). O fim do Ocidente não será o caos. Será, isso sim, um acerto de contas. Afinal “O Ocidente não podia deixar de ser, um belo dia, apanhado pelos seus demónios...” (LATOUCHE, 1998: 19).

O racional e o razoável

Um dos aspetos que consideramos estruturantes no pensamento de Serge Latouche e que marca, de uma maneira geral, as obras da sua autoria, ou com a sua participação, que são referenciadas na bibliografia deste trabalho, é uma clara separação entre o *racional* e o *razoável*⁷⁹. No fundo, e ainda que lhes possa ser atribuída alguma semelhança de significado, no contexto aqui apresentado, os termos são absolutamente antagónicos, revelando duas formas distintas de observar e participar no mundo. Enquanto o racional está na génese da atual mundialização, o razoável é apontado como via para o caminho alternativo. Como já sabemos, a mundialização “tem as suas raízes no projeto da modernidade de construir uma sociedade racional.” (LATOUCHE, 1998: 22). A racionalidade manifesta-se em todos os domínios, desde logo na organização política, no funcionamento da economia, na forma como se articulam os meios de produção, ou seja, a racionalidade intrínseca à técnica, entra em todos os lugares onde esta se encontra, o que no período da modernidade lhe dá, de certa maneira, uma onnipresença.

A justificação apresentada é segundo o autor porque “Ela resume-se ao princípio da maximização.” (LATOUCHE, 1995: 37). Tal, pressupõe a existência de um

⁷⁹ Este assunto é amplamente desenvolvido em MARECHAL, Jean-Paul. 1999, *A economia, o emprego e o ambiente – o racional e o razoável*, Lisboa: Instituto Piaget.

quadro relacional dinâmico, numa lógica sistémica, em que ao mínimo de *inputs* corresponde o máximo de *outputs*. Pretende-se a obtenção do máximo resultado com o mínimo de meios empregues. Produzir a maior quantidade de produtos com a menor utilização de recursos, visar o cúmulo do lucro através do ínfimo custo. Segundo Serge Latouche “A modernidade resume-se à procura dos procedimentos mais «eficientes».” (LATOUCHE, 1995: 37). Antes de aprofundarmos a análise sobre a racionalidade importa referir que, salvaguardado o ângulo em que aqui é observada, “A teoria da escolha racional, não obstante as suas manifestas limitações, tem provado, de forma consistente, ser o quadro de análise teórico mais bem sucedido no género das ciências sociais que (...) trabalham com explicações de fenómenos a nível macro ou sistémico.” (TURNER, 2002: 255). Ao mesmo tempo, a sua utilização representou um qualitativo salto histórico. Não poderia, como é óbvio, esperar-se que fosse um substituto perfeito para um conjunto de mezinhas que ela própria removeu e “É indubitável que a tentativa conscienciosa de aplicar os métodos científicos ao governo dos assuntos humanos foi origem de múltiplos efeitos positivos, aliviou sofrimentos, afastou ou impediu injustiças, denunciou a ignorância. Refutaram-se dogmas e combateram-se vitoriosamente preconceitos e superstições condenáveis. Foi possível confirmar em muitos casos a convicção crescente de que o recurso ao mistério, às trevas e à autoridade servia apenas para justificar comportamentos arbitrários, não passando de um álibi vergonhoso destinado a ocultar o interesse pessoal, a indolência intelectual ou a estupidez. Mas o sonho fundamental, a tentativa de demonstrar que todas as coisas do mundo são movidas por forças mecânicas, que todos os males podem ser curados através de intervenções tecnológicas apropriadas, que é possível termos engenheiros tanto das almas como dos corpos humanos, revelou-se uma ilusão. Apesar de tudo, bem feitas as contas, esse sonho revelou-se menos enganador do que os ataques contra ele desferidos no século XIX, mobilizando argumentos não menos falaciosos, mas que tinham, tanto no domínio intelectual como político, implicações bem mais sinistras e opressivas. A força intelectual, a honestidade, a lucidez, a coragem e o amor desinteressado pela verdade dos pensadores mais dotados do século XVIII continuam até hoje inigualados. A época que foi a sua é um dos melhores e mais animadores episódios da vida da humanidade” (BERLIN, 2006: 79 e 80).

Para aprofundar a nossa análise, e estabelecer um melhor enquadramento antes de nos focarmos em Serge Latouche, socorremo-nos de um texto dedicado a Herbert

Marcuse⁸⁰ nos seus setenta anos, a dezanove de julho de mil novecentos e sessenta e oito, por Jürgen Habermas (1993: 45), onde expõe com uma clareza cristalina a perspetiva de racionalidade que subjaz ao edifício da atualidade. Começa por identificar o contexto em que o termo é incorporado na linguagem sociológica: “Max Weber introduziu o conceito de «racionalidade» para definir a forma da atividade económica capitalista, do tráfego social regido pelo direito privado burguês e da dominação burocrática.”, e acrescenta que “Racionalização significa, em primeiro lugar, a ampliação das esferas sociais, que ficam submetidas aos critérios de decisão racional. A isto corresponde a industrialização do trabalho social com a consequência de que os critérios da ação instrumental penetram também noutros âmbitos da vida (urbanização das formas de existência, tecnificação do tráfego e da comunicação)” (HABERMAS, 1993: 45). Esta dominação do real pelo racional não é nova sob o ponto de vista histórico. Desde os antagonismos da Grécia clássica entre Arquimedes e Platão, sucedidos por Aristóteles e mais tarde por Galileu, que não estamos senão na presença de racionalidades em luta. O percurso é pois um compósito onde se exhibe a complexidade de diversos contributos. Todavia, a partir do salto histórico a que Kant chamou “a saída do homem da sua menoridade”⁸¹ há a realçar a formação do atual mosaico onde se identificam as três etapas consecutivas: geometrização, matematização e artificialização que moldaram o traje deste conceito.

Estamos assim perante uma sequência organizada de processos, devidamente racionalizados, que persegue o critério *eficácia*. Temos portanto que “A «racionalização» progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência pervadem as esferas institucionais da sociedade e transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações. A secularização e o «desencantamento» das cosmovisões orientadoras da ação, da tradição cultural no seu conjunto, é o reverso de uma «racionalidade» crescente da ação social”. (HABERMAS, 1993: 45 e 46). Finalmente, ocorre a horizontalização do racional que conjuga meios e contexto. A ciência e a técnica como meios e a libertação religiosa/metafísica como contexto.

⁸⁰ Guia, antes da Guerra, da Escola de Frankfurt, célebre pelo seu marxismo heterodoxo, o grande filósofo Herbert Marcuse (1898-1979) emigrou em 1934 para os Estados Unidos. Foi nesse país que, em 1942, escreveu “Etat et individu sous le national-socialisme”, uma obra visionária e decisiva para a compreensão do fenómeno nazi. (Le monde Diplomatique, Outubro de 2000, Ed. Portuguesa).

⁸¹ Em referência ao Iluminismo.

Esta racionalidade apenas contempla a possibilidade de uma escolha entre estratégias que comportem um conteúdo tecnológico e que se organizem como sistema com vista à obtenção de determinada finalidade. Assim, “ela subtrai o entrelaçamento social global de interesses em que se elegem estratégias, se utilizam tecnologias e se instauram sistemas, a uma reflexão e reconstrução racionais. Essa racionalidade estende-se, além disso, apenas às situações de emprego possível da técnica e exige, por isso, um tipo de ação que implica dominação quer sobre a natureza ou sobre a sociedade.” (HABERMAS, 1993: 46). Legitimada racionalmente, a técnica adquire aqui uma independência, com a qual deixa de estar ao serviço da sociedade e, em última análise do Homem, pelo que “A ação racional dirigida a fins é, segundo a sua própria estrutura, exercício de controlos. Por conseguinte, a «racionalização» das relações vitais segundo critérios desta racionalidade equivale à institucionalização de uma dominação que, enquanto política, se torna irreconhecível: a razão técnica de um sistema social de ação racional dirigida a fins não abandona o seu conteúdo político.” (HABERMAS, 1993: 46). A racionalização passa a ser *a verdade, a palavra*. O referencial que as estruturas sociais, agora racionais e técnicas, procuram, promovem e encontram. Dá-nos conta, uma vez mais, Jürgen Habermas (1993: 46) que “Na sua crítica a Max Weber, Marcuse chega a esta conclusão: «O conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo uma ideologia. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o homem).”. A racionalização adquire, portanto, o nível político na plenitude do termo, estabelecendo-se como base ontológica do próprio sistema, onde “Determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas «posteriormente» e a partir de fora – inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projeto histórico-social; nele se projeta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas. Um tal fim de dominação é ‘material’ e, neste sentido, pertence à própria forma da razão técnica»*.” (HABERMAS, 1993: 46 e 47). Há aqui o sublinhar de uma inversão congénita, do sentido da técnica racionalizada, em que passa a ser perçecionada como fim e como meio em simultâneo. Simultaneidade essa que, contudo, anula a perceção de meio, reduzindo-a a um fim

* «*Industrialisierung und Kapitalismus Im Werk Max Webers*» in *Kultur und Gesellschaft*, II, Francoforte, 1965.

que, como se viu, a transforma em força de dominação⁸². É por isso pertinente a observação de Marechal (1999: 19) que nos diz: “espantosa situação em que a racionalidade tecnicista molda o mundo, não apenas pelas máquinas, mas igualmente pela grelha que devia interpretá-lo; (...) Refém da ideologia tecnicista, prisioneira de um jogo de espelhos, de secundarização em que a figura da técnica se desdobra até ao infinito, a ciência económica está, doravante, reduzida a aplicar soluções técnicas para problemas que estão longe de o serem totalmente, mas que só sente como tais.” e acrescenta, “técnica entendida no sentido heideggeriano de uma força de dominação e de construção do real baseada no cálculo” (MARECHAL, 1999: 19).

A dominação em causa é-nos traduzida pela forma laudativa como as forças produtivas estão implementadas, e “A racionalidade da dominação mede-se pela manutenção de um sistema que pode permitir-se converter em fundamento da sua legitimação o incremento das forças produtivas associado ao progresso técnico-científico, embora, por outro lado, o estado das forças produtivas represente precisamente também o potencial, pelo qual medidas «as renúncias e as incomodidades impostas aos indivíduos estas surgem cada vez mais como desnecessárias e irracionais»^{***}.” (HABERMAS, 1993: 47). Convertido a uma amnésia primordial, o sistema técnico-científico reorienta as forças produtivas e transforma-as paradoxalmente em fator de resistência à sua própria libertação. Seguindo com a leitura de um dos fundadores da escola de Frankfurt, “Marcuse pretende reconhecer a repressão objetivamente supérflua na «sujeição intensificada dos indivíduos ao imenso aparelho de produção e de distribuição, na desprivatização do tempo livre, na quase indiferenciável fusão do trabalho social produtivo e destrutivo». Mas, paradoxalmente, esta repressão pode desvanecer-se da consciência da população, porque a legitimação da dominação assumiu um novo carácter: a saber, a referência «à crescente produtividade e ao crescente domínio da natureza, que também proporcionam aos indivíduos uma vida mais confortável»”

⁸² Para Habermas (1993: 47), “Já em 1965, num contexto inteiramente diverso, Marcuse chamara a atenção para o peculiar fenómeno de que, nas sociedades capitalistas industriais avançadas, a dominação tende a perder o seu carácter explorador e opressor e torna-se «racional», sem que por isso se desvaneça a dominação política: «A dominação está ainda apenas condicionada pela capacidade de e pelo interesse em manter o aparelho no seu conjunto e em o alargar **.”

** «Trieblehre und Freiheit», in *Freud in der Gegenwart*, Frankf. Beit. z. Soz., Vol VI, 1957.

*** Ibid., p.403

(HABERMAS, 1993: 47 e 48). A noção de bondade intrínseca ao conceito de desenvolvimento, emanado da racionalização da técnica, constitui-se como força legitimadora da dominação, onde “O aumento das forças produtivas institucionalizado pelo progresso técnico-científico faz explodir todas as proporções históricas. Daí tira o enquadramento institucional as suas oportunidades de legitimação. O pensamento de que as relações de produção pudessem medir-se pelo potencial das forças produtivas desenvolvidas fica cerceado pelo facto de que as relações de produção existentes *se apresentam* como a forma de organização *tecnicamente necessária* de uma sociedade racionalizada. A «racionalidade», no sentido de Max Weber, mostra aqui a sua dupla face: já não é só a instância crítica do estado das forças produtivas, perante o qual possa desmascarar-se a repressividade objetivamente supérflua própria das formas de produção historicamente caducas, mas é ao mesmo tempo o critério apologético em que essas mesmas relações de produção se podem também justificar como um enquadramento institucional funcionalmente necessário. À medida que aumenta a sua eficiência apologética, a «racionalidade» neutraliza-se como instrumento de crítica e rebaixa-se a mero corretivo *dentro* do sistema; a única coisa que assim ainda se pode dizer é que, no melhor dos casos, a sociedade está «mal programada». Por conseguinte, ao nível do desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas parecem entrar numa nova constelação com as relações de produção: já não funcionam em prol de um esclarecimento político como fundamento da crítica das legitimações vigentes, mas elas próprias se convertem em base da legitimação.” (HABERMAS, 1993: 48). A racionalidade lança assim as bases para que a economia do cálculo se difunda nos meandros da sociedade como um todo e ao mesmo tempo subtrai campo a qualquer possibilidade de ser questionada. Este novo dogma fecha as portas e “encerra-se, progressivamente, nas suas contradições e limites.” (MARECHAL, 1999: 10).

Por seu turno, a economia como altar de excelência da racionalidade é confrontada com um mundo plural, onde não é possível conformar os seus intentos monitorizadores, conforme escreve René Passet no prefácio do livro de Jean-Paul Marechal – *A economia, o emprego e o ambiente* – o racional e o razoável, “Queira-se ou não, o que ela encontra não é o *homo oeconomicus*, mas o homem da rua, o homem real na interseção das três esferas. Se a racionalidade económica já não se satisfaz com a coerência interna e também se preocupa com a adequação ao real, abrem-se-lhe três pistas: a da multidimensionalidade, a da evolução económica em interdependência com a natureza e a do sentido.” (MARECHAL, 1999: 11).

Conclui, portanto, Jürgen Habermas (1993: 49) que “A «racionalização» de Max Weber não é apenas um processo a longo prazo da modificação das estruturas sociais, mas também ao mesmo tempo «racionalização» no sentido de Freud: o verdadeiro motivo, a manutenção da dominação objetivamente caduca, é ocultado pela invocação de imperativos técnicos. Semelhante invocação é possível só porque a racionalidade da ciência e da técnica já é na sua imanência uma racionalidade do dispor, uma racionalidade da dominação.” Deste modo, qualquer tensão crítica que tenha por finalidade, ainda que remota, o esboço de uma alternativa, não terá cabimento no desenho inerente à lógica existente, pelo que deverá passar, com caráter obrigatório, pela reabilitação do terreno que lhe subjaz, ou seja, o regenerar do político. Tal consiste desde logo em “pôr em causa a absorção do político pela razão tecnocrática e pela razão económica: I) - A crítica da razão tecnocrática equivale a pôr em evidência o poder cada vez menos legítimo das tecnocracias nacionais e internacionais, poder que subverte o político e o confina a um papel marginal. As instituições de Washington, cuja missão implícita é realizar o programa liberal da grande sociedade planetária, acabam por exercer direitos soberanos à escala do mundo. II) - A crítica da razão económica, conduzida a partir da teoria das antecipações racionais *na sua versão fraca*, permite estabelecer um verdadeiro *princípio de incerteza* em economia, que destrói toda e qualquer pretensão a estabelecer leis gerais e deterministas nessa disciplina (bem como nas ciências sociais). O interesse de construções teóricas ou de modelos gerais não desaparece, mas esses modelos e essas teorias não podem ter outras pretensões além das de fornecerem instrumentos de simulação, cujas aplicações só podem ser práticas e contingentes. III) – A mesma crítica da razão económica leva a um exame rigoroso do problema do *individualismo metodológico*, que constitui um dos fundamentos do pensamento liberal. Esta investigação conduz a um duplo resultado: 1) os indivíduos são racionais em todas as sociedades, mas essa racionalidade não é independente do contexto em que se exerce (sobre este ponto há convergência de pontos de vista com a teoria liberal); 2) esse contexto, ao contrário do que pensam os liberais, não é apenas institucional, *é também social e cultural*. A sociedade não é uma soma de indivíduos dotados de funções de preferência separáveis. A liberdade de empreendimento não é certamente a condição suficiente dos avanços económicos e sociais. Pretender o contrário pode conduzir – e conduz – a novos campos de ruína. Dois pontos de vista vão poder reforçar-se mutuamente: - Se não existem leis gerais em economia, a política económica – e os famosos ajustamentos – deve ter em conta o *contexto social e cultural*, e não apenas institucional. – A razão política, absorvida pela razão económica, não se pode emancipar como que por milagre. Será um trabalho de

reconstrução social e cultural que dará alguma possibilidade à razão política para recuperar os seus direitos e reinvestir no campo económico. Este ponto de vista esquemático estabelece artificialmente sequências lineares. A reconstrução política decorre de uma forte interação do social, do cultural e do económico. Deveria mesmo emitir-se algumas dúvidas sobre a possibilidade de empreender uma reconstrução social que não se apoiasse numa mudança económica, que deveria ser ela própria negociada com o poder político.” (ENGELHARD, 1998: 351 e 352). Vivemos num plano cujo desenho contempla um desajustamento de traços, que se reforçam mutuamente e que não oferecem qualquer saída para outra perspetiva. Não é plausível que qualquer inversão na hierarquia dos elementos desse plano possa ocorrer sem que exista uma profunda transformação do aspeto dominante. Todavia, essa alteração substantiva terá de ser proporcionada pela ação integrada dos outros componentes, a partir de fora do perímetro do domínio económico, ao qual se não reconhece vontade, e por isso capacidade, de empreender a mudança.

O comportamento racional do Homem, em busca permanente do proveito máximo, manipulando a natureza, sem qualquer limite, em nome do aumento da felicidade de todos, será razoável? Um sistema que assenta sobre a competição técnica e económica desenfreada corresponderá a um modelo de moderação e sabedoria? Vivemos numa civilização de risco em que, “Ao inventar o barco, o homem inventou o naufrágio.” (LATOUCHE, 2001: 11 e 12), mas ao chegar ao ponto de manipular-se a si próprio, acaba por comprometer a sua identidade de Homem a abandonar-se a um destino técnico. E como que por ironia, “O grande manipulador acaba por mais não ser que um robot manipulado.” (LATOUCHE, 2001: 14).

O uso da razão pode seguir duas vias. A via do razoável e a via do racional. A maioria das sociedades adoptou o caminho do razoável como meio de resolução dos seus problemas, “Só o Ocidente parece ter transposto para a esfera das relações humanas o segundo modo. O razoável, vítima de uma desvalorização, foi atirado para um plano injusto de subalternidade e frequentemente mesmo esquecido.” (LATOUCHE, 2001: 66). No entanto, perante as ameaças geradas pelas consequências práticas da racionalidade tecnocientífica começam a aparecer, a espaços, invocações do razoável. É pois tempo de compreender estas duas abordagens da razão.

O razoável foi a grande vítima do triunfo da racionalidade, sobretudo por via do predomínio do económico. Para o autor, que evidencia esta diferenciação, ela cruza-se paradoxalmente com a banalidade, uma vez que de certa maneira esta oposição entre razoabilidade e racionalidade atravessa todo o pensamento

económico e filosófico da modernidade ocidental, pois “Desde as origens, ela cruza a história do pensamento ocidental com a oposição do *phronésis* e a *ratio*, o julgamento clarificado e a razão calculadora.” (LATOUCHE, 2001: 69).

Verificou-se, contudo, uma impotência do razoável face à propagação do racional. Neste contexto, o que está em causa é precisamente a emancipação do imaginário dos povos não ocidentais, e simultaneamente para o Ocidente a liberalização do *Império*⁸³, fundado nas multinacionais, arautos do *economismo* e do *utilitarismo*.

A desvalorização e o conseqüente quase desaparecimento do razoável ocorreram em simultâneo, uma vez que a razão incorporou um vasto conteúdo racional por via do económico e se esvaziou de qualquer outra substância. Por outro lado, a racionalidade não se reduz estritamente ao campo económico, pelo contrário transformou-se no modelo privilegiado. Sendo que o económico se disseminou pela globalidade do espaço social, abriu caminho a que a racionalidade colonizasse esse mesmo espaço. Hodiernamente “O traço característico do mundo em que vivemos é a racionalização. Numa primeira aproximação, esta corresponde a um alargamento da esfera às ações *zweckrational**. A empresa económica é racional, a gestão do Estado pela burocracia também. A sociedade moderna no seu conjunto tende para a organização *zweckrational*, e o problema filosófico do nosso tempo, problema eminentemente existencial, é o de delimitar o setor da sociedade em que subsiste e deve subsistir uma ação de outro tipo.” (ARON, 2004: 479). A racionalidade é construída sobre a razão cartesiana do século XVII, pela transposição do raciocínio matemático para o mundo moral. Para o autor, de acordo com a tradição racionalista, afirma-se uma clara separação entre paixão e razão. A mesma tende a excluir tudo aquilo que não é mensurável. A construção de um projeto de sociedade tendo por alicerce a razão implicou durante a modernidade a rejeição da tradição e da transcendência. A racionalidade implica que todas as componentes do *empreendimento* sejam quantificáveis e homogêneas. Se bem que razão expurgada da tradição dos preconceitos e dos dogmas liberta o indivíduo, deixa-o, todavia, ser sujeito de cálculo e disponibiliza-lhe uma nova realidade como resultado desse cálculo permitindo-lhe a realização dos seus prazeres, ao mesmo tempo, subtrai-lhe as suas paixões e conseqüentemente o seu interesse. A sociedade por esta via transforma-se num jogo de forças e não de vontades.

⁸³ Sobre o Império, ver p.e. HARDT, Michael e NEGRI, Antonio, 2004, *Império*, Lisboa: Livros do Brasil e 2005, *Multidão – Guerra e democracia na era do império*, Porto: Campo das Letras.

* A ação racional relativamente a um fim.

Despojado de mitos, o mundo transforma-se à luz do novo entendimento num cardápio de matérias-primas prontas a serem transformadas em riqueza. O cálculo das utilidades sobrepõe-se, assim, ao cálculo técnico. Pensado de acordo com as utilidades subjetivas, o dinheiro acaba por oferecer à razão o padrão social dominante de valores que ela precisa, tornando tautológica, e de certo modo vazia de sentido, esta versão subjetiva da racionalidade. A razão racional torna-se, portanto, auto destrutiva e “O dinheiro transforma-se assim na decisão última da razão.” (LATOUCHE, 2001: 75). Por isso, “A racionalidade económica é o local simbólico de pertença do homem ocidental que, por conseguinte, é um *homo aeconomicus occidentalis*.” (LATOUCHE, NOHRA e ZAOUAL, 1999: 59). Coloca-se então a questão: se na prossecução do meu interesse eu faço a maior quantidade possível de dinheiro, e não apenas não impeço os outros de fazer o mesmo, pelo contrário os ajudo, ou lhes facilito essa tarefa, que interesse terão eles em ser desinteressados? A resposta converge com a lógica: “Não só seria economicamente estúpido, logo irracional, mas também moralmente condenável e, por isso, insensato.” (LATOUCHE, 2001: 78).

A racionalidade não é apenas uma norma subjetiva, mas uma norma objetiva que se impõe a cada um e que prescreve como fazer negócios, “Tudo o resto são quimeras.” (LATOUCHE, 2001: 78). No entanto, o autor reconhece um conjunto de interrogações à própria razoabilidade, e sustenta que “Esta questão do razoável condena-nos à retórica. Não há um método racional do razoável (...) O razoável encarcera-nos numa condição humana, muito humana embora a pessoa queira fazer uso de todo o seu conhecimento político no sentido nobre do termo. Nisto, a oposição do razoável ao racional, não há absoluta estranheza à frágil fronteira que separa a democracia do totalitarismo.” (LATOUCHE, LAURENT, SERVAIS e SINGLETON, 2004: 44).

A justaposição entre a racionalidade e o cálculo económico como fio condutor do domínio social põe determinados problemas. O duplo processo de formalização e de quantificação do social dentro do económico reduz a interpretação da realidade histórica à construção da economia política como física social, lida a partir do modelo da mecânica racional de Newton e, concomitantemente, à simplificação da felicidade à riqueza, desta à utilidade e da utilidade ao dinheiro. A partir daqui, todo o indivíduo que vise obter o máximo de proveito e de utilidade é considerado como agente racional. Ainda que, “Quando se aceita como correta a caracterização do comportamento racional da economia convencional, poderá não ter sentido, necessariamente, supor que as pessoas se comportam realmente do modo racional caracterizado. Existem muitas dificuldades óbvias se se toma este caminho,

sobretudo porque é evidente que todos cometemos equívocos, fazemos experiências, sentimo-nos confusos, etc. Sem dúvida, o mundo tem a sua parte de Hamlets, Macbeths, Lears e Otelos. Os indivíduos frios e racionais podem ler os nossos livros e textos, no entanto, o mundo é mais rico do que isso.” (SEN, 1987: 28 e 29).

São cinco os motivos apresentados por Serge Latouche para considerar não razoável a razão económica:

1. Repousa sobre uma confusão entre o fim e os meios. Ou melhor dizendo, suprime qualquer fim;
2. Os objetivos, nos quais se fixa, são vazios;
3. Propõe uma homogeneização impossível e incompatível com a diversidade do mundo;
4. Postula e pressupõe a existência de uma unidade no sujeito caracterizado como racional;
5. Implica uma paixão em si mesma que não tem fundamento nela própria - A paixão pelo interesse.

A justificação de cada um dos referidos aspetos constitui um passo para pôr em causa o carácter instrumental da racionalidade predominante e, conseqüentemente, abrir espaço para a restauração do conceito de razoabilidade.

1) A confusão entre fins e meios. Segundo a definição económica o comportamento racional reside, como vimos, na afetação de recursos escassos na melhor combinação suscetível de realizar eficientemente o fim pretendido. Ora, não pode certamente ser essa a finalidade nem do agente, nem obviamente da humanidade. No entanto, a lógica económica reduz o sentido de bem-estar a um bem-ter de utilidades ou daquilo que as possibilita, o dinheiro. O potencial maximizado não é razoável para lá de ter em si próprio um projeto onde possa ser aplicado. Mas, na lógica da racionalidade económica a utilidade mais não é do que o acréscimo sucessivo de utilidades. Serge Latouche diz-nos que “A lógica do racional não é mais a de produzir para consumir ou consumir para produzir. Ela é produzir-consumir mais. A tradição filosófica inteira considera que este desaparecimento dos limites é contrário à razão saudável.” (LATOUCHE, 2001: 83). O consumo crescente das massas é uma condição fundamental para o funcionamento do delírio racional, uma vez que as satisfações produzidas não visam responder a necessidades reais, mas sim a necessidades publicitariamente engendradas, geradoras de novas insatisfações, que vão alimentar este ciclo de

consumo crescente que, pode dizer-se, irracional. Por isso, o autor conclui que “A insensatez da razão racional apresenta aqui o que a racionalidade tem definido nos seus princípios, precisamente a adaptação e adequação do comportamento às exigências da situação.” (LATOUCHE, 2001: 84).

2) Os objetivos, nos quais se fixa, são vazios. Os objetivos em que a razão económica se ancora são vazios de sentido e por isso mesmo insensatos. O princípio de maximização conduz à produção dos bens mais eficientes, o que na prática se cifra em necessidades codificadas como gerais. Mas em que consiste verdadeiramente essa codificação genérica, senão num artificialismo virtual e enganador, de cariz fabricado? A racionalidade tende deste modo a “Uniformizar também os gostos para que o cálculo subjetivo se funda no cálculo objetivo. (...) O mercado é o procedimento normal para a escolha racional.” (LATOUCHE, 2001: 85).

3) Propõe uma homogeneização impossível e incompatível com a diversidade do mundo. Em virtude do seu caráter de cálculo, a razão racional mede e quantifica tudo aquilo com que se relaciona. A diversidade do mundo é sequestrada pelas sensações do indivíduo que a reduz à utilidade homogeneamente construída e claro mensurável em dinheiro. Ou seja, “Num mercado generalizado, meio real, meio fictício, todas as sensações tendem a ser medidas, trocadas e comparadas com a bitola universal.” (LATOUCHE, 2001: 86).

4) Postula e pressupõe a existência de uma unidade no sujeito caracterizado como racional. A arquitetura do cálculo racional assenta na crença na existência de um sujeito racional que será definido como “Um *homo oeconomicus*, isso significa uma máquina de calcular simples e única, que quantifica as sensações e as converte em moeda individual, em utilidade, ou na sua medida social o dinheiro.” (LATOUCHE, 2001: 86). Assim, a única problemática será a hipotética existência de um sujeito pensante, isto é, desalinhado do sistema e por isso mesmo soberano. Como se constata, o pensador livre e despegado de interesse material representa uma pedra no sapato da racionalidade. O autor deixa com ironia a seguinte questão “Será necessário inaugurar um mercado interno em cada sujeito, onde se regulam as divergências entre as instâncias?” (LATOUCHE, 2001: 88).

5) Implica uma paixão, em si mesma, que não tem fundamento nela própria – A paixão pelo interesse. Como verificámos a razão racional constrói-se na rejeição de toda e qualquer paixão. No entanto, “A racionalidade supõe uma paixão pelo cálculo, interesse que não é necessariamente racional.” (LATOUCHE, 2001: 89). A escolha da razão económica é fria, neutra e baseada no cálculo, só assim poderá

procurar o útil. A razão racional usa o cálculo pois este evita as discussões eliminando argumentos uma vez que repousa na lógica do mensurável. No limite, estaríamos perante um paradoxo. É que se transforma numa paixão pelo cálculo.

Deste modo, a ética baseada em valores de bem e mal, de justo ou de injusto, as questões ecológicas, os problemas sociais ou a própria dimensão humana, são remetidas para uma perspectiva de simples adjetivação retórica. No fundo, do que se trata é da subtração do campo político em toda a sua amplitude.

Por fim, sobre este assunto, se olhado pelo prisma das Relações Internacionais, temos que o seu horizonte “compreende as relações entre entidades políticas, a maior parte delas governando um povo que não é uma Nação, e relações entre entidades privadas sujeitas a entidades políticas diferentes, assim como as relações entre entidades privadas e entidades políticas de que não estão dependentes.” Coste⁸⁴ *apud* Adriano Moreira (MOREIRA, 2002: 71), o que implica mais do que a simplificadora ferramenta da racionalização, dada a multidisciplinaridade que aqui se encontra.

A Idade dos limites

Latouche verifica que a condição humana está rodeada, e por isso condicionada, por um conjunto de limites relativamente aos quais não pode fugir nem tampouco ignorar. Alguns desses limites são intrínsecos à própria natureza, enquanto outros estão dependentes da nossa ação, enquanto homens. Nem sempre a harmonia impera na relação entre uns e outros, e os limites, podemos dizê-lo, são hoje arbitrários. E essa arbitrariedade, segundo Serge Latouche (2012: 8), “dos limites e das normas constitui um escândalo para a razão”. Serge Latouche mostra como o processo que leva ao alargamento permanente e forçado dos limites é evidente em todas as áreas. A análise da transgressão é efetuada no âmbito dos limites geográficos ou territoriais, dos limites políticos, dos limites culturais, dos limites ecológicos, dos limites económicos, dos limites do conhecimento e, finalmente, dos limites morais. É sobre cada um desses atravessar de linhas de fronteira que nos focaremos seguidamente.

O limite geográfico ou territorial é hoje ecuménico. O autor formula uma descrição que vai, precisamente, desde esse ecumenismo territorial até à ideia de ilimitação espacial, por forma a descrever a irracionalidade de como a espécie humana, ao

⁸⁴ René Coste, *Moral International*, Barcelona, 1967, p. 38 e sgts.

contrário das outras espécies, não reconhece, nem respeita os limites do território. Latouche (2012: 21) considera que "O homem também conhece o território limitado, trabalha para o delimitar, mas ao contrário das outras espécies, acalenta o sonho da ilimitação espacial, ou seja, ele tem curiosidade por todos os ambientes, mesmo aqueles que são eventualmente adversos.". A capacidade de imaginar, associada à subtração da espécie humana aos ditames da natureza, conduziu a uma emancipação perversa, bem como a um alheamento da prudência para com as linhas de fronteira comportamentais, pois "vive principalmente dentro de um espaço simbólico" (LATOUCHE, 2012: 22). Há um plano que, para além da supranacionalidade de um conjunto de conexões, favorece um olhar sobre o território num clima de total ausência de fronteiras. No atual contexto de mundialização é vulgar observarmos aglomerados populacionais que estouraram claramente os seus limites, deparando-se em consequência com situações atentatórias do que recomendaria qualquer noção mínima de dignidade humana, que foi sacrificada em função do seu poder económico. Tais são os casos dos subúrbios das grandes cidades, como por exemplo "Osaka, no Japão, que excede o poder de um país como seja a Espanha" (LATOUCHE, 2012: 23). A ausência de noção de limite, no âmbito geográfico, abre campo a um mundo ficcionado onde através da crença nas façanhas científico-tecnológicas se encontrará resposta para todos os desafios, nem que para tal a espécie humana tenha de colonizar o próprio espaço. Toda a ficção parece lícita para continuar a fugir à questão de fundo que são os excessos do nosso modo de vida. O autor encerra a reflexão sobre a relação com os limites geográficos com a seguinte questão "Não faria mais sentido re-territorializar a vida ao invés de render-se a esse salto vertiginoso e muito arriscado no desconhecido?" (LATOUCHE, 2012: 31) onde está, naturalmente, implícito o abandono da via atualmente seguida.

Ligado ao limite geográfico ou territorial surge, a propósito, a reflexão sobre os limites políticos. Historicamente, a abordagem política emerge na exata medida de que um determinado território é uma entidade política. Foi assim desde o império, até à etnia passando pelo Estado-nação ou pela tribo. No entanto, o elemento político não se reduz apenas a uma dimensão espacial. Com o esbater das distâncias através da evolução tecnológica e, sobretudo das comunicações, com o triunfo do mercado global, "O domínio do político viu-se fagocitado pelo económico" (LATOUCHE, 2012: 34 e 35) e curiosamente, "O desaparecimento do espaço nacional que se havia imposto como o lugar por excelência da regulação social não conduziu à eliminação do Estado como mecanismo opressivo ao serviço de uma oligarquia mundializada e sem fronteiras" (LATOUCHE, 2012: 35). Esta forma de

funcionamento do poder possibilita que sejam contornados os limites que derivam das democracias representativas formais, criando zonas onde o direito está ausente.⁸⁵ O autor não hesita em considerar que a ausência de limites gerada pelo modelo ocidental também afeta o domínio político e aponta-lhe dois efeitos. Designa-os por efeitos horizontal e vertical e caracteriza-os da seguinte maneira "Trata-se, em primeiro lugar, do apagar, de forma horizontal, das fronteiras o que deriva no surgimento de um caos global. Por outro lado, de forma vertical, a transgressão, do legítimo exercício do poder político, pela ameaça de um poder total e totalitário que pesará sobre o cidadão." (LATOUCHE, 2012: 34). Esta política desvirtuada, que não tem nexos com limites, tenta expressar-se através de slogans como é o caso das instituições ditas *sem fronteiras*. Para Serge Latouche trata-se de "uma versão simpática de um humanismo e de um universalismo naïf e de um processo de decomposição avançado. Contrariamente ao que pretende a ideologia que o sustenta, a fronteira, não isola, a fronteira filtra" (LATOUCHE, 2012: 46). O autor finaliza a sua abordagem acerca dos limites no âmbito político a sustentar que a democracia apenas poderá existir se estiver escorada nos valores genuínos e autóctones de territórios de pequena dimensão. Ao mesmo tempo considera que uma visão compatível com o alterglobalismo plural, deverá pressupor que a relação política "no seio de uma aldeia planetária poderá ser regulada por uma «democracia de culturas»" (LATOUCHE, 2012: 46). Com esta alusão, passamos a atentar para a questão em torno dos limites culturais.

A leitura em volta dos limites da cultura surge com especial enfoque na ideia de um profundo processo de desaculturação planetária. A cultura desempenha o papel de uma certa argamassa que precede as entranhas das estruturas fundadoras das instituições sociais contribuindo decisivamente para definir uma coletividade e impor a formação da individualidade dos seus membros. De algum modo os limites culturais estão relacionados quer com os limites territoriais, quer com os limites políticos. A cultura é, por definição, fortemente etnocêntrica. Normalmente, os elementos que partilham a mesma cultura consideram-na melhor do que as outras. A forma como se reveem nos seus valores conduz ao sentimento de que os seus valores são preferíveis aos valores de outras culturas. A cultura quando confrontada, no sentido positivo do termo, com outra cultura gera no indivíduo a perceção do "estrangeiro". Quando as condições históricas levam à supremacia de um determinado grupo social, tal processo transporta consigo, em paralelo, uma

⁸⁵ Latouche dá como exemplos "os paraísos fiscais, as zonas francas, ou as máfias internacionais." (LATOUCHE, 2012: 35)

prevalência da cultura do grupo social dominante o que se designa, normalmente, por aculturação e que pode ocorrer com maior ou com menor intensidade. Essa aculturação, quando ocorre na ausência de qualquer dimensão bélica ou impositiva, contempla uma certa reciprocidade. Foi sempre este o denominador que as grandes civilizações da História tiveram em comum. No entanto, Latouche considera que o fenómeno que se verificou no Ocidente, além da dimensão que é incomparável a outros momentos da História é também de uma génese diferente. Tem um espírito imperialista. Serge Latouche (2012: 52) afirma que "O imperialismo cultural ocidental é de uma natureza particular, porque um dos traços essenciais e problemáticos da cultura Ocidental é a *religião* da economia." Trata-se de uma mensagem que é transmitida em sentido único, através do consumo, dos mercados, enfim, do imaginário. Há uma lógica de domínio na medida em que "O imperialismo cultural ocidental é uma «invasão» que asfixia e destrói as culturas recetoras." (LATOUCHE, 2012: 52), sobretudo as sociedades do Sul do globo. As tendências que sustentam a *livre circulação* têm um forte impacto na questão dos limites. Esta abordagem de matriz claramente económica estende-se a outras áreas como é o caso da cultura e, tal como na economia, também aqui saem favorecidas as potências, "assistimos assim a uma enorme uniformização planetária" (LATOUCHE, 2012: 54). Como resultado, segundo o autor caímos, apesar de tudo, num paradoxo. É que apesar do Ocidente se ter desterritorializado dando origem ao que Latouche apelidou de *Ocidentalização do mundo*, a verdade é que a cultura, se define precisamente pelos seus limites.

No que respeita aos limites ecológicos são, porventura, de todos eles os mais evidentes com os quais o Homem se confronta. Todavia, dado o desajustamento da memória histórica entre as consequências provocadas com a atual vivência consumista e o impacto que o modo de vida dos nossos antepassados provocou no ambiente, a sensação efetiva tende muitas vezes a um certo aligeirar da leitura. Há aspetos que, a nosso ver, são incontornáveis, a começar pelo facto de vivermos num planeta limitado e a noção de que "Indiferente aos nossos excessos a Terra continuará a seguir o seu destino depois do nosso desaparecimento." (LATOUCHE, 2012: 64). Esta afirmação significa, claramente, que o entendimento da ultrapassagem dos limites ambientais conduzirá ao colapso. Ao mesmo tempo, o ponto atual resulta do trajeto a que nos conduziu, e continua a conduzir, o modelo de governação capitalista assente no desenvolvimento e no

crescimento⁸⁶. Ou seja, o hiper crescimento económico colide frontalmente com os limites do planeta. Em contraponto, Serge Latouche desfia e refaz de maneira coerente a abordagem de Nicolas Georgescu-Roegen⁸⁷ como forma de alterar a trajetória desenhada. Existe atualmente um conjunto de autores, cujos trabalhos convergem na tese, vertida nos relatórios do Clube de Roma, segundo a qual a crise ecológica é a principal ameaça de colapso da humanidade. E todas as conexões que com ela se possam estabelecer, quer a montante, quer a jusante, certamente sublinharão que o "Nosso modo de produção provoca uma aceleração deste fenómeno." (LATOUCHE, 2012: 84) e conclui Serge Latouche (2012: 85) "Se quisermos evitar o colapso, há que olhar em primeiro lugar para o sistema económico, é a lógica do crescimento exponencial ilimitado que temos que abordar".

No que tem a ver com os limites económicos, dada a estrutura do modelo dominante, não é de estranhar que exista uma forte correlação entre estes e os, já tratados, limites ecológicos. A ausência de limites económicos é a extensão da arquitetura da produção e do consumismo. Mas a correlação que atrás referimos não é a única que define a caracterização da ausência de limite no domínio da economia, pois "O limite económico é também fortemente correlacionado com os limites morais e os limites culturais." (LATOUCHE, 2012: 88). A sociedade contemporânea é marcada pela lógica do crescimento pelo crescimento que a si submete a vida. Facilmente se compreende que para alimentar este mecanismo é essencial aumentar continuamente a produção, bem como o consumo, e para isso é forçoso criar a perceção de novas e permanentes necessidades. A razão mercantil, como a designa Serge Latouche, propaga-se de tal forma que capta e encapsula a própria razão dando corpo a uma estrutura coerente de acumulação ilimitada, centrada no capital. Serge Latouche cita a este propósito Karl Marx: "O capital, dizia Marx, sente todo o limite como um entrave." (LATOUCHE, 2012: 89). Temos pois que a auto-replicação do capital é a pedra de toque que alimenta racionalidade do modelo de crescimento ilimitado. Ao mesmo tempo a entrada do

⁸⁶ Dado o tema central do presente trabalho andar, em larga medida, em torno do decrescimento com toda a deriva no domínio ambiental que isso implica, é nosso entendimento que o limite ecológico não se esgota neste capítulo estando, pelo contrário, presente de forma efetiva nos conteúdos dos diversos capítulos dedicados especificamente ao levantamento crítico do estado do mundo e à própria proposta do decrescimento.

⁸⁷ Autor das premissas que fundam a visão decrescentista de Serge Latouche e que são abordadas em capítulo próprio no presente trabalho.

crédito, nesta equação, que vai permitir impulsionar o consumo e o investimento, funciona como um "poder «ditador» de crescimento" (LATOUCHE, 2012: 91). A globalização apresenta-se assim, na visão capitalista, como um veículo que permitirá ao modelo em vigor *oferecer* à História um paradigma marcado pela ausência de qualquer limite à circulação de capitais. Mas, para que esta arquitetura funcione em pleno, é determinante somar permanentemente elementos dispostos a consumir, ou seja, adicionar constantemente consumidores e ampliar a relação de consumo com os que existem. Isso é conseguido com a relevância sublinhada dos mecanismos publicitários que promovem a "colonização do imaginário das massas" (LATOUCHE, 2012: 94) ao apresentarem produtos de consumo como objetos de desejo. O exacerbar ao longo dos tempos desta mecânica que coloca o consumir como substituto funcional do ser, para além do efeito perverso sobre cada pessoa, coloca em causa, e em crise, o equilíbrio do próprio sistema atirando-o para a desordem. Serge Latouche (2012: 105) conclui a sua análise sobre a ausência de limite económico centrando a sua atenção sobre o aspeto mais *pessoal* e declara que "a crise não é somente económica, ela é antropológica: além de um certo limiar, a continuação indefinida do crescimento revela-se frustrante e contra-produtiva".

No que toca aos limites do conhecimento, a sua ausência, à semelhança de outros limites já analisados, está relacionada com a posição de sustentar a defesa do não respeito de outros limites. Os limites do conhecimento são o primeiro dos aspetos violados. Antes mesmo dos limites da ciência, da utilização da técnica, ou das decisões de produção. Temos pois que "O desejo de saber tudo numa ótica utilitária, sem que tal seja acompanhado pela tentativa profunda de entender, para que tudo se possa fazer, leva à rejeição de qualquer norma moral." (LATOUCHE, 2012: 108), o mesmo é dizer que a dimensão ética é completamente subtraída pelo apelo da dimensão instrumental. A ciência persegue a ideia de permanente superação dos limites que a natureza impõe. Serge Latouche (2012: 114) afirma, em tom de ironia, que "Em convergência com a lógica produtivista, eles sonham, em particular, em derrotar a maldita segunda lei da termodinâmica, a lei da entropia, que nos condena à irreversibilidade das transformações da matéria e à degradação da energia." O lado desta questão que mais popularidade detém junto das *massas* são a questão dos organismos geneticamente modificados e a colonização, que normalmente surgem fortemente ficcionados no espaço comunicacional, numa perspetiva onde está ausente qualquer tentativa de discussão séria sobre o assunto. Os responsáveis políticos aproveitam o entusiasmo dos investigadores, e exploram de certa forma esse sentimento de procura do conhecimento ilimitado. O instigar desta vaga tem, como tantas outras, o fim

último de servir o interesse da economia, bem como, um desejo de controle absurdo, que além de não ser suscetível de controle, é portador de enormes perigos. Essa vontade de controle "vai normalmente de mãos dadas com a rejeição de toda e qualquer limitação moral." (LATOUCHE, 2012: 119).

Por fim, situamo-nos na avaliação da problemática acerca da ausência dos limites da moral. Serge Latouche considera que a questão da ausência de limites é, no seu âmago, o resultado de um problema ético. Para ele "Em todos os domínios, o limite resulta quase sempre de uma norma explícita ou tácita, direta ou indireta, a que as comunidades humanas são dadas." (LATOUCHE, 2012: 127). Considera o autor que desde a antiguidade⁸⁸ a noção de limite está fortemente ligada à virtude e ao bom senso. A contrário, a ausência de limites sugere o excesso e retira-se do equilíbrio da vida em comum, potenciando o conflito. Nas sociedades antigas o respeito pelos limites é sinónimo de prudência, e "A prudência é a virtude moral, por excelência, do homem político" (LATOUCHE, 2012: 127). A moral é algo que é parte integrante do grupo e é dentro do grupo que se assume como uma ética que normaliza a relação entre os seus elementos. Através da visão ocidental, consubstanciada numa dinâmica globalizadora, as fronteiras são esbatidas, entre elas a da moral que se dilui com o seu sentido universalista. O iluminismo pretendeu suprimir todos os limites. Todos os que não fossem impostos pela razão. Mas essa razão tornou-se instrumental e utilitarista. E o melhor exemplo dessa noção é "A mão invisível, que é a eliminação dos limites económicos fundado na emancipação da economia relativamente à moral" (LATOUCHE, 2012: 131). Essa emancipação procurada pela transgressão foi, nas palavras do autor, traída por ela. A aceitação da transgressão, como elemento fulcral de dinamização de um modelo que entende por transgressão a positiva superação permanente, conduziu a um gradual, mas efetivo, desaparecimento do referencial ético. Este caminho conduziu ao que Cornelius Castoriadis apelidou de *Ascensão da insignificância* e é "Por isso urgente sair da arena da ilimitação." (LATOUCHE, 2012: 140).

Para que o mundo possa continuar a sua aventura da vida comum é necessário corrigir a trajetória ou, como nos diz o autor estudado, "estamos condenados a reinventar a justiça." (LATOUCHE, 2012: 143). Para tal, Latouche, propõe-nos na sua conceção política uma abordagem centrada na autolimitação, com sentido de equilíbrio e de medida. Faz a apologia, não da diferença, mas sobretudo da pluralidade. Não se trata de entender o perímetro como algo que simplesmente separa, pois "Paradoxalmente, recrear os limites e as fronteiras é necessário não

⁸⁸ Serge Latouche refere a tradição do pensamento grego.

apenas para afastar o colapso, mas também para reencontrar um mundo comum. Os homens não formam verdadeiramente uma comunidade, senão na proximidade e na percepção da sua diferença para com os outros." (LATOUCHE, 2012: 145).

Síntese da perspectiva de Serge Latouche

Altermundialista, Serge Latouche crítico do modelo de capitalismo ocidental afirma que o desenvolvimento é o responsável pelo subdesenvolvimento. Entende que a razão económica está na origem da crise global, que se conecta com a crise política e assume duas formas. A primeira consiste na submissão do Estado à tecnoeconomia. A segunda traduz-se na despolitização dos cidadãos.

No imaginário colonizado pela técnica, pela ciência e pela economia reencontramos a ocidentalização do mundo.

O desenvolvimento sustentado é apenas mais uma forma, talvez a mais sofisticada, dos protagonistas do modelo canalizarem as aspirações das vítimas.

A organização social funciona hoje como uma enorme engrenagem em que o Homem assume um papel de peça a encaixar, com as limitações à condição de sujeito que isso implica. Passa a ser um componente de uma megamáquina. A técnica é transformada em ideologia e assume-se como substituta da cultura. O binómio da técnica e da economia emancipou-se do social para, a seguir, o absorver. A megamáquina caracteriza-se por escapar à regulação política, conduzir a um impasse e ser profundamente injusta. Igualmente, ela uniformiza, desenraíza e, sobretudo, destrói o espaço político onde se configura um cenário de desapropriação produtiva e de ausência do desejo de cidadania.

A globalização desenvolvimentista e o imperialismo da economia ocorrem através da ocidentalização do mundo. O Ocidente que sonhou uma *cidade* emancipada onde todos teriam o seu lugar como cidadãos livres, num contexto de desenvolvimento, de progresso e de pluralidade, depara-se contemporaneamente com o declínio, a decadência e o caos.

Formula a distinção entre o racional e o razoável, apontando o primeiro como o caminho que nos trouxe até aqui, e o segundo como o caminho alternativo que nos tirará daqui.

Serge Latouche considera a razão económica como não razoável e aponta para isso cinco razões. Assenta numa confusão entre o fim e os meios. Os seus objetivos são vazios. Propõe uma homogeneização impossível e incompatível com a realidade.

Assume a existência de uma unidade no sujeito que será sempre racional. Sustenta uma paixão pelo interesse.

Todo este processo histórico conduziu-nos a um tempo a que o autor designa como *idade dos limites*. Alguns destes limites estão ligados à nossa natureza de Homens, enquanto outros derivam da nossa ação. Mas todos eles carecem de reinterpretação.

4. Adela Cortina e as alavancas para uma nova atitude: Ética e Cidadania

Adela Cortina situa-nos no plano da moral e leva-nos a refletir sobre se vivemos, ou não, num tempo de ética sem moral. Para Adela Cortina, é necessário caminhar no sentido do reconhecimento do *outro*. Assumir a condição humana como algo que tem valor e não preço e, naquilo a que chama de *momento kantiano*, defender "que qualquer pessoa é um fim em si mesma e não pode ser tratada como um simples meio, de onde surge o grande princípio ético moderno "não manipularás", "não utilizarás outro ser humano como um instrumento para os teus próprios fins". (CORTINA, 1998: 160). Numa crítica contundente ao atual Estado de bem-estar, afirma que o mesmo age nos pressupostos do equívoco entre a proteção dos direitos básicos e a satisfação de desejos infinitos. Por fim, Adela Cortina propõe-nos uma reflexão acompanhada, sobre diversos aspetos que confluem na resposta à questão: Para que serve realmente a ética?

A autora - Adela Cortina

Adela Cortina nasceu em Valência, em 1947. Nome grande do estudo e reflexão sobre a ética, levanta-nos diversas interrogações sobre o panorama ético contemporâneo. Adela Cortina, reconhecida filósofa espanhola, catedrática de filosofia moral e política da Universidade de Valência, oferece-nos um vasto trabalho que abre, do nosso ponto de vista, possibilidades ao pensamento. Sustenta que a ética se encontra atualmente numa situação paradoxal, em que parece impossível, porém é necessária. Entende que a falta de ética conduzirá, a breve trecho, à dor e ao sofrimento e os custos de uma atitude sociológica imoral serão pagos pelos elementos mais frágeis da sociedade. Considera o desenvolvimento do fenómeno da cidadania como o resultado de uma necessidade das sociedades pós-industriais em gerar um novo mecanismo de identidade, onde todos se possam reconhecer. Aposta que a cidadania será a fórmula capaz de transformar a ampla comunidade humana, ancorando-a em valores respeitadores da autonomia e solidários na construção da coletividade. Na visão de Adela Cortina, se a atitude predominante dos filósofos foi sobretudo no âmbito da contemplação, é chegado o momento de transformar o mundo e através da abordagem crítica realizar o cumprimento da sua missão emancipatória. Tem editados diversos livros. Entre outros: *Ética mínima*, São Paulo: Martins Fontes, 1986, *Cidadãos do mundo - para*

uma teoria da cidadania, São Paulo: Edições Loyola, 1997, *Hasta un pueblo de demonios - Ética pública y sociedad*, Madrid: Taurus, 1998, *Aliança e contrato - Política, ética e religião*, São Paulo: Edições Loyola, 2001, *Ética sem moral*, São Paulo: Martins Fontes, 2006, *La escuela de Fráncfort - Crítica y utopía*, Madrid: Editorial Síntesis, 2008, *Las raíces éticas de la democracia*, València: Publicacions de la Universitat de València, 2010 e *Para qué sirve realmente...? La Ética*, Barcelona: Paidós, 2013.

A perspectiva de Adela Cortina

Num mundo atual que reclama um olhar crítico, vigilante e sábio, Adela Cortina estabelece uma pertinente descrição dos conceitos de ética e de moral⁸⁹ realçando os territórios do saber de cada uma delas, identificando as convergências e as distinções entre ambas.

Começamos por referir, de acordo com a posição da autora, que “Desde as suas origens entre os filósofos da antiga Grécia, a Ética é um tipo de saber normativo, isto é, um saber que pretende orientar as ações dos seres humanos. A moral também é um saber que oferece orientações para a ação, mas enquanto ela propõe ações concretas em casos concretos, a Ética - como Filosofia moral - remonta à reflexão sobre as diferentes morais e as diferentes maneiras de justificar racionalmente a vida moral, de modo que a sua maneira de orientar a ação é indireta: no máximo, pode indicar qual conceção moral é mais razoável para que, a partir dela, possamos orientar os nossos comportamentos.” (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 9). Os termos "moral" e "ética" são muitas vezes, na linguagem quotidiana, utilizados indistintamente. Ainda assim eles têm, em bom rigor, significados diferentes que importa não confundir. Traduzem patamares diversos de reflexão. Para que quando se pretende utilizar genuinamente o termo

⁸⁹ “A palavra "ética" procede do grego *ethos*, que significava originariamente "morada", "lugar em que vivemos", mas posteriormente passou a significar "o caráter", o "modo de ser" que uma pessoa ou um grupo vai adquirindo ao longo da vida. Por sua vez, o termo "moral" procede do latim *mos, moris*, que originariamente significava "costume", mas em seguida passou a significar também "caráter" ou "modo de ser". Desse modo, "ética" e "moral" confluem etimologicamente num significado quase idêntico: *tudo aquilo que se refere ao modo de ser ou caráter adquirido* como resultado de pôr em prática alguns costumes ou hábitos considerados bons.” (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 20).

"moral", isso tenha conteúdo significativo, é necessário usar o termo "ética" quando o objetivo é referenciar a filosofia moral. Assim, podemos falar em "moral" se nos referirmos "ao conjunto de princípios, normas e valores que cada geração transmite à geração seguinte na confiança de que se trata de um bom legado de orientações sobre o modo de se comportar para viver uma vida boa e justa. E chamamos "Ética" à disciplina filosófica que constitui uma reflexão de segunda ordem sobre os problemas morais. A pergunta básica da moral seria então: "o que devemos fazer?", ao passo que a questão central da Ética seria antes: "Porque devemos?", ou seja, "Que argumentos corroboram e sustentam o código moral que aceitamos como guia de conduta?" (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 20). Daqui decorre que, numa visão ampla do mundo e da vida, certamente nos depararemos com uma pluralidade de condutas morais arregadas na oferta de outros tantos modelos de estrutura racional, suscetíveis de ultrapassar o escrutínio ético. É sobretudo nesta fuga à inevitabilidade de tendência dogmática que as perspectivas alterglobalistas vincam a melhor das suas marcas. Este é um aspeto determinante no alterglobalismo e é, em nossa opinião, o ponto essencial de uma nova ética pós global, como veremos.

A ética como filosofia moral

Segundo o entendimento da nossa autora, a ética tem uma função tridimensional cuja ação pode ser sintetizada da seguinte maneira "1) esclarecer o que é a moral, quais são seus traços específicos, 2) fundamentar a moralidade, ou seja, procurar averiguar quais são as razões que conferem sentido ao esforço dos seres humanos de viver moralmente, e 3) aplicar aos diferentes âmbitos da vida social os resultados obtidos nas duas primeiras funções, de maneira que se adote nesses âmbitos sociais uma moral crítica (ou seja, racionalmente fundamentada), em vez de um código moral dogmaticamente imposto ou da ausência de referências morais." (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 21). Implícito no dogmatismo que é salientado está naturalmente o paradigma vigente, que ao colocar no plano de uma certa intangibilidade da crítica determinados chavões e palavras de ordem ao abrigo, quer da autoridade, quer da dimensão simbólica construída a partir dos interesses que organizam o modelo, subtrai os elementos desse conteúdo ideológico à discussão e prescinde unilateralmente da argumentação, o que do nosso ponto de vista não é aceitável. Seguindo com Adela Cortina e Emílio Martínez (1996: 24) "o contrário do dogma é o argumento, apesar das opiniões dos críticos da racionalidade ocidental, a qual acusam de totalitarismo. Não há totalitarismo em exigir argumentação séria e crítica razoável. É totalitário, no entanto, o dogmatismo da

mera autoridade, o das pretensas evidências (não as evidências racionalmente necessárias), o das emoções e o das metáforas. Se se afirma que não existe uma forma de saber racional intersubjetivo, argumentável, produto de uma racionalidade comum a todo o ser humano, então estamos a afirmar que não é possível superar o dogmatismo. Mas, nesse caso, essa mesma conclusão invalida - como dogmático - tudo o que afirmarem os que defendem tal coisa.”.

A dignidade do Homem surge nesta concepção, para além de qualquer fenómeno sociológico. É um absoluto que se impõe, que está presente como valor fundacional e que por isso perscruta a vida em comum. A dignidade é o corolário da condição humana, resultante da capacidade do Homem em se subtrair à ordem natural e, em conjunto com esse elemento, ser capaz de atribuir a si mesmo as leis segundo as quais viver. Este fator confere-lhe, assim, autonomia. E é precisamente aí, nessa concretização de humanidade, através da autonomia que reside a dimensão moral. Sublinha a autora que "A grandeza do homem não consiste em ser capaz de conhecimento, como pensava o aristotelismo, mas em ser capaz de vida moral, ou seja, em ser capaz de se comportar de tal modo que alguém se torne digno de ser feliz, mesmo que não chegue a sê-lo nesta vida; porque o sentido da existência humana já não seria o de alcançar a felicidade (embora cada um procure alcançá-la segundo a própria noção que dela tiver), mas o da conservação e da promoção do absolutamente valioso: a vida de todas as pessoas e de cada uma delas.” (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 36). Devemos sublinhar que esta abordagem, que nos permite perspetivar um tempo futuro melhor, não é contudo novidade⁹⁰. O que sucede é que a sua pertinência cede, no modelo de capitalismo global vigente, o

⁹⁰ “Não faltam, a esse enfoque, importantes precedentes. Já na Fundamentação da metafísica dos costumes Kant assinala como motor utópico da ação moral o "reino dos fins". Por um lado, porque nele cada pessoa será considerada um fim em si mesma e, portanto, a organização económica, política e social deverá girar em torno de cada ser humano. Mas, além disso, nesse reino encontrar-se-ão harmoniosamente conjugados os fins que todos e cada um se propõem atingir ao longo da sua vida. Então, como harmonizar os fins subjetivos? As teorias do contrato social oferecem uma solução graças à ideia do pacto social, que recebe a sua expressão acabada na "vontade geral" de Rousseau: cada um renuncia a parte da sua vontade individual para ingressar na vontade geral. No entanto, o marxismo recorda-nos posteriormente que os interesses dos diferentes grupos sociais são antagónicos, de modo que o motor da história é o conflito. Apesar dessa conflituosidade inevitável, G. H. Mead aponta a necessidade da categoria de reconhecimento recíproco (que Hegel já havia assinalado), como uma categoria central para a compreensão do fenómeno moral.” (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 36).

lugar a um dos elementos de uma tríade⁹¹ que denunciemos ao longo deste trabalho, a técnica. A sociedade contemporânea persegue lógicas de eficácia, vergadas aos ditames da crença naquilo a que chama *sa concorrência* mercantil. Essa eficácia vive em muito na sombra da técnica e, como é natural, conduziu ao longo do tempo ao desenvolvimento de um plano normativo de natureza técnica. E, embora as normas técnicas visem gerar eficazmente um determinado objetivo, elas não incorporam, nem necessária, nem recorrentemente tampouco, atributos de bondade humana. Limitam-se a apetrechar o sujeito, ao nível do conhecimento dos meios ajustados ao alcance de certos fins valorados mediante um critério instrumental. No entanto, estas colonizaram, por assim dizer, a vida dos indivíduos proporcionando-lhes uma orientação nas suas ações. Ainda assim "como vimos ao expor os tipos de saber prático segundo Aristóteles, moral e técnica diferenciam-se quanto aos fins das respetivas ações, já que o fim da técnica é a produção de bens úteis ou belos, ao passo que o fim da moral é a ação boa por si mesma. Uma coisa é agir eficazmente com respeito a um fim desejado - seja bom ou mau -, outra muito diferente é agir moralmente bem." (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 45). E continua Cortina, na justa explicação daquilo que em seu entender configura uma diferença abissal entre a natureza técnica e o âmbito moral, afirmando que "Igualmente hábeis no manejo dos venenos podem ser o envenenador e o médico, mas o primeiro seria um assassino eficaz, ao passo que o segundo põe a sua técnica ao serviço de um fim bom, a saúde do doente. Assim, as normas técnicas também orientam a conduta das pessoas, mas num sentido diferente do das normas morais enquanto as primeiras orientam sobre os meios mais adequados para realizar todo o tipo de fins sem se ocupar da bondade ou da maldade deles, nem do fim último que se possa conseguir por meio de fins parciais, as segundas apontam diretamente para a legitimidade ou a ilegitimidade moral dos diferentes fins que podem ser perseguidos, assim como para o bem supremo e para o fim último, mas nada nos dizem sobre as habilidades que é preciso pôr em ação para atingir tais fins." (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 45 e 46).

Ao aproximarmo-nos analiticamente, sob o ponto de vista ético, sobre o paradigma dominante, somos incapazes de contornar a existência de um conjunto de argumentos que se encontram eivados de elementos que mais parecem fazer parte de uma dimensão religiosa do que de um sistema de filosofia moral que deverá ser a base da ética. Para analisar este plano, Adela chama a jogo os conceitos de éticas de máximos e de éticas de mínimos e distingue-as com clareza. Nessa diferenciação

⁹¹ Técnica, ciência e economia.

evidencia a presença dessa similaridade com o religioso, com o facto de estarmos perante uma ética de máximos e as éticas de máximos serem constituídas por aspetos de "convite à felicidade que não podem razoavelmente ser impostos a todo o ser racional. No entanto, com a adoção de muitas dessas éticas de máximos é possível coincidir com outras éticas em certos conteúdos (alguns "mínimos" comuns) que permitiriam uma convivência harmoniosa de pessoas adeptas dessas éticas diferentes." (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 64). Tal perspetiva, que teria de assentar na coexistência de visões plurais, tende a afastar-se da realidade no horizonte totalizante em que vivemos. Esta realidade é castradora da liberdade humana em toda a sua dimensão. E essa liberdade é condição da autonomia que, como atrás dissemos, é a dimensão fundadora da dignidade do próprio Homem. Adela Cortina reforça afirmando que "A liberdade como possibilidade de decidir por si mesmo é, para Kant, a qualidade humana mais surpreendente. Por causa dela, o ser humano já não pode ser considerado uma coisa a mais, um objeto intercambiável por outros objetos, mas deve ser visto como o protagonista da sua própria vida, de modo que precisará ser tratado como alguém, e não como algo, como um fim, e não como um meio, como uma pessoa, e não como um objeto." (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 71)⁹².

Mas estarão os valores imanescentes à estrutura desta conceção Cortiniana presentes a montante da ética contemporânea? Para seguir a nossa análise importa tomar em conta alguns aspetos caracterizadores da realidade moral do nosso tempo, onde o domínio de uma razão técnica instrumental animada por um critério pró exclusivo de natureza economicista, qual rolo, comprime as dimensões plurais do Homem. Ainda assim, existe uma base consolidada de mínimos civilizacionais que subjazem a qualquer perspetiva que se erga. Não obstante as inúmeras diferenças e "do tão celebrado "direito à diferença", existe uma base moral comum à qual o nosso momento histórico não está disposto a renunciar de modo algum e que, por sua vez, justifica o dever de respeitar as diferenças." (CORTINA, 1986: 43).

⁹² Uma vez mais, para que não se corra o risco de apressadamente se concluir por alguma forma de aventureirismo, é oportuno enquadrar os valores que subjazem à narrativa numa densidade de pensamento com raízes absolutamente consolidadas no tempo e nos autores que a sustentam. Adela Cortina refere essa tradição dizendo-nos que "O sábio estoico é o que consegue conquistar os bens internos e desprezar os externos, chegando a ser, nas palavras de Séneca, "artífice da própria vida". Já aparece aqui, embora ainda de uma forma muito rudimentar, a conceção da liberdade como autonomia, que veremos desenvolver-se posteriormente com Santo Agostinho, e mais adiante, sobretudo, com Kant." (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 63).

Num tempo de globalização de modos e de vontades, em que a base da cultura ocidental se vai estendendo como uma mancha que perpassa e uniformiza os territórios, a mesma não poderá esquecer, de modo algum, que na sua genética responde uma base de pluralismo apoiada em fundamentos de salvaguarda da essência do humanismo. Esse património representa, certamente, o maior potencial que a cultura do ocidente poderá transmitir ao mundo. A raiz dos valores que a suportam, assentam no reconhecimento da dignidade do Homem e dos direitos que, a partir daí, se desenham. Desta forma “o teto de qualquer argumentação prática continua a ser a afirmação de Kant segundo a qual: “O homem, e em geral todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não apenas como meio para usos, seja desta ou daquela vontade, deve em todas as suas ações, não apenas as que se dirigem a si mesmo, mas também as que se dirigem aos demais seres racionais, ser considerado sempre, ao mesmo tempo como fim (Grundlegung, iv, p.428).” (CORTINA, 1986: 43). Adela Cortina segue nas pegadas do trabalho de Emanuel Kant, deixando claro que o início histórico, o berço da experiência moral como busca da *vida boa*, emergiu na Grécia antiga subordinada a concepções teleológicas. A vida no seu sentido moral tem sempre como pressuposto um fim último, pelo que “a tarefa moral consiste em encontrar os meios mais adequados para atingir um fim, ao qual o homem tende por natureza e que, por isso, constitui o *seu bem*. Algo de valioso para ele.” (CORTINA, 1986: 115).

A referência estoica, através da centralidade atribuída ao conceito de lei natural, como contexto de excelência à realização da experiência moral, irá dar origem à moral do dever que terá como expressão maior o pensamento de Kant. Não obstante o facto de se considerar que o homem busca a felicidade por desígnios intrínsecos à sua natureza, a sua dimensão moral resulta precisamente da capacidade em se subtrair a essa ordem natural, construindo as suas próprias regras. Como ser capaz de construir a própria autonomia suportada e, posteriormente, validada com referência às leis que determinou para si mesmo, uma vez que segundo Adela Cortina (1986: 116) “O âmbito moral é o da realização da *autonomia humana*, o âmbito da realização do homem como homem, a expressão da sua própria humanidade. A grandeza do homem baseia-se não em ser capaz de ciência, mas em ser capaz de vida moral; e essa vida tem sentido porque consiste na conservação e na promoção de algo *absolutamente valioso: a vida pessoal*.”. Ao aprofundar um pouco mais o nosso estudo em torno da moral, verificaremos que Adela chama à lissa John Rawls na valoração que este faz do “autorrespeito” como a consciência forte que cada Homem possui de si mesmo, em relação ao seu próprio valor, e à convicção de que a sua vida vale a pena ser vivida nos moldes por si concebidos

pois ele é detentor das capacidades necessárias para realizar tal tarefa. Sabemos, portanto que “Sem esses dois fatores (valorização e confiança), os homens não temos prazer na execução dos nossos próprios planos, falta-nos vontade para prosseguir com eles.” (CORTINA, 1986: 172). Todavia o tempo histórico atual, como temos vindo a avaliar ao longo do presente trabalho, não é fértil no respeito pelos valores que identificámos, e como, tal sacrifica a autoestima em nome de um sobreviver, sociologicamente básico, que resvala para as antípodas do anunciado em nome da utopia liberal, dado que o “triunfo da razão estratégica transforma os homens em meios nas mãos dos homens, em mãos de desconhecidos sujeitos elípticos, e nem tão elípticos assim, que fazem da coisificação uma realidade inevitável, "minando o autorrespeito".” (CORTINA, 1986: 172).

Cortina apresenta-nos a moral como sendo a base da razão. A razão, na sua asserção comum, no atual momento da história, configura-se com um conteúdo substantivamente instrumental. Todavia, a razão no seu sentido mais amplo tem que estar obrigatoriamente alicerçada na moral. Caso contrário a razão tende a resumir-se ao domínio do puro interesse subjetivo daquilo a que venha a originar. Ou seja, comporta-se tão-somente como um mecanismo legitimador do produto dessa subjetividade, subordinada pelo interesse. Do predomínio desta forma da razão surgiram determinadas perspetivas desprovidas de um conteúdo compatível com o que aqui consideramos o verdadeiro sentido de razão. Para Cortina “A razão moralmente desinteressada rapidamente se cansa nas suas tentativas investigatórias, e qualquer solução lhe parece satisfatória, desde que se situe na linha do interesse subjetivo por aquilo que desencadeou. A meu ver, isso explica o facto de propostas tão injustas com a realidade moral do nosso tempo, como o ceticismo e o relativismo extremos, o emotivismo, o silêncio ético, o “realismo” conformista ou os reducionismos, tenham podido ser formulados e defendidos, ao que tudo indica, a sério.” (CORTINA, 1986: 42).

Em nosso entender existe uma forte relação entre uma realidade histórica formada e percebida num caldo temperado pela ausência de perspetivas diversas e plurais, onde a dimensão prevalecente é a dimensão fática. Esta, carregada de aparente objetividade, parece resultar de uma génese quase-metafísica, passível de anunciação. A realidade surge no momento-agora como expressão atualizada de um pré-destino. Há, de certo modo, algo de absoluto na forma como essa realidade é oferecida aos sujeitos. Uma verdade intrínseca. Simbólica. Inquestionável. A realidade atira-os para a esfera da simples observação, não sendo por isso mais sujeitos – na real aceção do termo. Mas que razão assiste a realidade? A realidade é uma possibilidade que ganhou forma. Foi construída. O território da realidade

estabelece conexões. No centro delas está a razão. Qual será então a relação da realidade com a razão (e da razão com a realidade) e em que medida existirá uma correlação forte entre elas? Que razão acompanha o sujeito perante uma realidade que é apenas a expressão de uma possibilidade entre outras? A aceitação, de certo modo passiva, da realidade, é para nós explicada pela prevalência da razão subjetiva sobre a razão objetiva. Na senda desta observação analítica, Adela Cortina (1986: 45) recupera e acrescenta em contundente reprovação destes conceitos: “os reducionismos, com sua aparência de cientificidade, com esse sentimento de superioridade diante dos ignorantes que ainda creem na missão específica da filosofia e no direito dos homens ao bem, empenham-se em explicar o dever moral na base do *é o que há*. Com isso, vêm desembocando num “realismo” conformista, que hoje se traduz na aceitação acrítica de que a razão prática se reduz à razão estratégica, porque não existe mais “deve” e sim “é o que há”, e o que há são homens movidos por interesses egoístas.”. Esta opção tende a encolher até à extinção qualquer pluralismo que se pretenda. Ao mesmo tempo que prescinde de qualquer perspectiva de superação da realidade existente. Desabilita, enfim, qualquer visão crítica. No entanto, a suspeita explicativa que norteia o nosso trabalho escapa à aceitação da determinação dogmática que tolhe o nosso tempo. Existe um campo de ação humana que está para lá da subjetividade, da dimensão estratégica da razão e da redução da possibilidade ao existente. Por isso, “Descobrir essa parcela de verdade que não se dobra à razão dos especialistas e sem a qual é impossível compreender o grau de consciência moral alcançado pela humanidade na sua história constitui (...) a tarefa ética por excelência, no tema ético do nosso tempo.” (CORTINA, 1986: 46). Ao revisitar as bases históricas, Adela Cortina expressa reservas substantivas relativamente ao otimismo da divisa do período das luzes, na medida em que o desaparecimento de certas sujeições de vontade do indivíduo a terceiros não desembocou necessariamente na valorização do projeto humano, nem no sentido de concretização autónoma da vida. A adoção da razão como critério resvalou na prevalência de uma razão estratégica que atua em obediência a meios e prescinde de fins. Igualmente, o predomínio do imediato desinserido do percurso histórico temporal produz o desenraizamento da vida como projeto e lugar de vínculo entre passado e futuro, impossibilitando a construção de uma moral individual e coletiva. Para Adela Cortina “Seguindo com as palavras de Horkheimer, “o pragmatismo reflete uma sociedade que não tem tempo de recordar nem de refletir”; nela, “a calculabilidade substitui a verdade” (Horkheimer, 1973, p. 55). E assim, hoje, a razão prática, a razão moral, foi outra vez degradada ao papel de razão instrumental. As já clássicas denúncias da primeira Escola de Frankfurt seguem em plena atualidade.” (CORTINA, 1986: 173).

Tempos de ética domesticada

Numa caminhada que poderemos situar entre a ética que temos e a ética que queremos, consideramos que é intrínseco ao Homem procurar a coerência da experiência moral e, por conseguinte, procuramos compreender quais são os aspetos determinantes dessa relação. Na fase inicial desse percurso incidimos particularmente na tentativa de resposta sobre se o nosso tempo se compadece com a caracterização de um paradigma de ética domesticada.

Para Adela Cortina o trabalho de investigação sobre o fundamento da moral está a cargo da ética e deverá garantir a cobertura dos seguintes itens: “1. Determinar se “o moral” é uma dimensão humana irreduzível às demais pelo facto de possuir características específicas. 2. Elaborar as categorias necessárias para conceber essas características. 3. Tornar inteligíveis essas características, propondo “a razão” para que elas existam. O cumprimento dessa tarefa tem como resultado a resposta à pergunta “é razoável haver moral?” (CORTINA, 1986: 85 e 86).

O diagnóstico da ética no tempo histórico corrente identifica-se com uma perspectiva de passividade, que fica aquém da tarefa que o seu papel reclama. Seguindo a apreciação defendida por Cortina, registaremos que “a ética se resigna a ser a coruja de Minerva e simplesmente conceitualiza o que já existe, o que o público já está preparado para ouvir.” (CORTINA, 1986: 50). Segundo ela, tal deve-se à existência de uma coincidência entre os mapas éticos e os quadros geográficos e sociopolíticos, pois “essa coincidência ético-geográfico-social-económica e política pode causar a impressão de que a nossa ética é, em boa medida, uma ética domesticada; mais coruja de Minerva que anúncio de uma nova manhã.” (CORTINA, 1986: 51). Assim, será razoável presumir o ímpeto para que surjam convergências entre as várias tendências no que à ética respeita e que segundo Adela foram adotando posições análogas em matérias substantivas. Aqui chegados, e após destrincar alguns pontos cruciais desde o utilitarismo às éticas dialógicas na busca de um alargado consenso onde se possam identificar interesses universais, é expectável que o tempo vindouro tenha na sua raiz um fundamento ético amplo⁹³. O futuro pede-nos, portanto, um paradigma ético de maior exigência

⁹³ A autora observa que “as éticas mais ampliadas consideram que os problemas morais são *objetivos*: é possível discuti-los e encontrar argumentos que sejam superiores a outros.” (CORTINA, 1986: 62). Igualmente curiosa e imperdível a consideração estabelecida acerca da ética da libertação: “Diante de uma ordem moral estabelecida injusta, o revolucionário encontra-se moralmente

pois o desafio de um mundo global carrega consigo o reescrever do conceito. Não poderemos fugir ao paradoxo identificado por Karl-Otto Apel, e seguido por Cortina, em que se confrontam a necessidade de construção de uma moral universal, onde a ação humana é incontornavelmente determinada pelo paradigma técnico-científico global e a dificuldade singular dessa construção moral provocada pela própria ciência “que capitalizou a categoria de “objetividade”, identificando-a com o conceito de “neutralidade” ou “liberdade de valores”. É quando se produz, então, aquele curioso alinhamento denunciado por Albert, e que é obra tanto do neopositivismo como do existencialismo: ciência-razionalidade-objetividade-descompromisso e, por outro lado, decisão-irracionalidade-subjetividade-compromisso (Albert, 1975a, p.3-4). As decisões seriam, então, irracionais.” (CORTINA, 1986: 78 e 79).

Adela Cortina propõe o diálogo como meio de alcançar o desejado paradigma ético. A força que representa a possibilidade de comunicação entre os Homens configura-se como a chave que permite desvelar o caminho da consciência de comunhão sem perda de autonomia. Diz-nos então que: “Os homens somos – para falar como Hölderlin – um diálogo e só pela mediação do diálogo podemos desentranhar a nossa felicidade.” (CORTINA, 1986: 47). O diálogo assume um papel de mediação entre posições tendencialmente situadas na extrema da discussão, permitindo estabelecer pontos de convergência resultantes da confrontação argumentada, que tornam comuns territórios que sem ele permaneceriam como fronteiras entre realidades dissonantes, permitindo ao mesmo tempo que a ética se constitua como elemento organizador dessa relação que tende ao consenso. Ao funcionar “Como meio apropriado para expressar a autonomia humana, o diálogo permite à ética situar-se a meio caminho entre o absolutismo, que defende unilateralmente um código moral determinado, e o relativismo, que dissolve a moralidade; entre o utopismo, que garante a vinda iminente de um mundo perfeito, e o pragmatismo, que elimina toda a dimensão utópica, perdendo-se na pura estratégia presente ou, o que dá no mesmo, na imoralidade.” (CORTINA, 1986: 48). Esta descrição precisa das posições extremas entre as várias, e opostas, correntes de pensamento da História, permite compreender de uma maneira cabal, qual o posicionamento que se pede à ética. Como podemos observar é em torno

desassistido; não é apenas um “fora da lei”, mas também um “fora da moral”. Por isso é que é urgente a tarefa de lhe confirmar que a sua atitude está legitimada não a partir da ordem presente, e sim a partir de uma ordem futura utópica, que ele pessoalmente está a construir com a sua revolução.” (CORTINA, 1986: 64).

dela, mas através do diálogo que se estabelecem convergências de senso que permitem a esta matriz relacional encontrar os seus pontos arquimédicos. Existe, como vimos, a certa altura no trabalho de Adela Cortina um momento em que a autora expressa a transição do panorama ético existente para um novo panorama desejado e orientado em torno de uma nova paisagem ética. A nova arquitetura manifesta a superação das insuficiências diagnosticadas no momento anterior. Esse *ex-ante* é patente nas palavras de Adela quando refere que: “o tema ético do nosso tempo consiste, a meu ver, em esclarecer se o homem é capaz de algo mais que estratégia e visceralismo. Se é capaz de *comunicar-se*. Se é capaz de se *compadecer*” (CORTINA, 1986: 48). Sobre essa nova aceção, a nossa autora explica o pacto estratégico para lá do próprio consenso, não prescindindo ainda assim dele, como elemento de realização do compromisso moral. Como incubador da legitimidade. Adela propõe a concórdia como forma de resolução e interpretação ética do consenso. Segundo ela “há dois modos de entender o consenso: como *pacto estratégico* de indivíduos que estabelecem entre si uma relação de *sujeito para objeto* e, portanto, contemplam-se mutuamente como meios para os seus fins, ou como *entendimento mútuo* (*Verständigung*) entre indivíduos que estabelecem mutuamente uma relação de *sujeito para sujeito* e se contemplam reciprocamente como fins em si, como absolutamente valiosos e sujeitos de direitos. Em comparação com o pacto estratégico, entende-se o segundo consenso como *concórdia*.” (CORTINA, 1986: 175). É o entender do outro como sujeito que dá sentido à relação e a distingue de todas as outras como interpessoal. Esse reconhecimento opõe-se à atitude de usurpação do outro enquanto pessoa, que está presente sempre que existe desequilíbrio na compreensão de que a razão que me assiste é universal e por isso, se exijo ser alvo dela, obrigo-me a preservá-la em qualquer ser humano. Podemos portanto sintetizar que sendo certa que “a preferência racional entre códigos é condição de possibilidade da moral” (CORTINA, 1986: 77) e que ao mesmo tempo “a tarefa da ética consiste em esclarecer a razão suficiente da moralidade.” (CORTINA, 1986: 68), a razão que habita os pressupostos fundamentais da concepção kantiana do Homem, assumindo-o como fim, que o exaure à condição de instrumental e lhe propõe dignidade é por isso “a razão comunicativa, não a razão estratégica dos imperativos hipotéticos, aquela que faz do homem, entre todos os seres, um fim da criação.” (CORTINA, 1986: 177).

Adela Cortina relembra aqui a questão do progresso na sequência do processo de racionalização que vai expressar-se, quer no desenvolvimento dos meios de produção, quer igualmente na matriz estruturante da arquitetura social,

designadamente “nas formas normativas de integração social, nos mecanismos de regulação de conflitos (função socialmente atribuída à moral e ao direito) e nas imagens do mundo a partir de onde um sujeito se reconhece como membro de uma sociedade e, nela, reconhece a própria identidade. Esses três elementos levam, em cada sociedade, a uma intersubjetividade linguisticamente constituída; é por isso que o progresso é medido pelo grau de intersubjetividade alcançado na compreensão sem recurso à violência.” (CORTINA, 1986: 120 e 121). A trajetória da racionalidade enquadrada no desenvolvimento e aprofundamento meteórico do paradigma liberal levou a que esta tenha adquirido contornos que lhe permitiram que hoje se possa afirmar, sem grande margem de erro, que racionalidade significa agora racionalidade económica, “é igual a “racionalidade económica”, a busca do maior benefício. E isso implica que é perfeitamente legítimo um consenso no qual os contratantes, agindo como seres racionais, selam o pacto porque ele os favorece individualmente.” (CORTINA, 1986: 131). Adela considera estar aqui a principal causa que dá corpo ao domínio do procedimento consensual. No entanto, tal acesso não assegura a fidelidade ao dito consenso pois os interesses egoístas que lhe estiveram na base podem alterar-se com o tempo. Afirma-nos Adela que “espreitam o consenso – entre muitos outros – três perigos fundamentais: concebê-lo como um pacto estratégico, reduzi-lo a mero mecanismo formal e fazer dele a pedra filosofal que moraliza tudo aquilo que toca, que a tudo cura instantaneamente.” (CORTINA, 1986: 158).

Desafios da fundamentação moral

O progresso da ciência e da técnica apresenta-se, neste início de século como uma ameaça para o Homem. Naturalmente, tal situação não se deve à natureza da ciência ou da técnica, mas sim do uso que lhes é dado pelo próprio Homem. A questão dos desequilíbrios económicos entre zonas geográficas do planeta, a fome e a miséria a que são votados os excluídos do perímetro de bem-estar das sociedades ditas desenvolvidas, ou até mesmo as alterações climáticas que ameaçam a vida sobre o planeta, têm origem nas opções que o Homem concretiza. Podemos afirmar que “quem realmente ameaça a sobrevivência da nossa espécie é o tipo de reflexão filosófica que possibilita utilizar os avanços científicos para a destruição cósmica, porque identifica racionalidade e cientificidade técnica, declarando irracional toda a proposta de moralidade. Chamamos a esse tipo de reflexão filosófica: “cientificismo”” (CORTINA, 1986: 92 e 93). Este cientificismo que foi elevado à condição de ideologia como quadro de valores, mais não é, do nosso ponto de vista, que a estrutura mental que suporta a megamáquina que domina o

mundo em que vivemos e determina as hierarquias e os poderes absolutos que hoje vigoram. A sua disseminação tem contornos únicos na história, pois "Mais que de uma doutrina unitária, trata-se de uma característica que compartilham determinadas escolas de pensamento contemporâneas, especialmente a partir do positivismo de Comte e de Mach e do neopositivismo lógico. A repulsa cientificista a toda fundamentação da moral baseia-se na taxativa separação que estabelece entre os factos e os valores, entre o que é e o que deve ser. Atendendo aos ensinamentos de Max Weber, os cientificistas entendem que a neutralidade axiológica é condição indispensável de objetividade" (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 129). Existe, assim, uma subalternização da moral no âmago do cientificismo em que vivemos. E esse quadro de desabilitação da moral carrega consigo a redução do sujeito a um ser acrítico e incapaz de se libertar do modelo que representa. Em suma, não é o construtor do modelo, mas ele próprio modelo. No caminho do reforço da contestação de Adela Cortina ao cientificismo, esta vai buscar novo fôlego à argumentação apresentada por um dos vultos da segunda geração da escola de Frankfurt e afirma que "Consiste, conforme Habermas (1982, p. 298-9), na "atitude (*Stellung*) segundo a qual uma filosofia científica deve proceder como as próprias ciências *intentione recta*, ou seja, ter o objeto diante de si (e não pode assegurar-se reflexivamente de si mesma)". Em face da tradição europeia da filosofia da reflexão, iniciada por Kant e que pretende desentranhar as condições que tornam possível o conhecimento teórico e o saber prático e, conseqüentemente, a união e a fundamentação de ambos, o cientificismo renuncia a denominar a reflexão prática como "saber" e reduz em "objetivismo" a objetividade do conhecimento." (CORTINA, 1986: 93).

A redução do saber ao saber científico (por este ser, em função da sua arquitetura, aquele que tendo o objeto como elemento de estudo ter concomitantemente a objetividade ao seu alcance) conduz a que o dito cientificismo siga na avaliação de "nos termos de Habermas (1982, p.13) – "a fé da ciência em si mesma, ou seja, a convicção de que não podemos mais entender a ciência como uma forma de conhecimento possível, mas identificar o conhecimento com a ciência". (CORTINA, 1986: 93). São, obviamente, perigosos os resultados produzidos por esta visão cerceadora de todas as formas de conhecimento que não o científico, na exata medida em que exclui, desagrega e fragmenta o Homem em sociedade. Mais, tal conceção origina zonas de exclusão, irremediavelmente produtoras de conflito, desapossando-as de significância, retirando-lhes a sua autoestima e condenando, no limite a sua identidade. Além disso, esta visão pequena do conhecimento ignora a História do próprio processo de conhecimento, remetendo-o para uma dimensão

menor e simultaneamente, ao não a reconhecer, é essa mesma compreensão que fica incompleta e distante da dimensão real. Em sentido mais amplo, tal entendimento posteriormente vertido, uma vez mais, por Max Weber⁹⁴ em racionalização e progresso “comportará a cisão teoria-práxis, conhecimento-decisão, reservando para a teoria e para o conhecimento (científicos) toda a possível objetividade e racionalidade, ao passo que as decisões morais se veem relegadas ao âmbito subjetivo dos sentimentos e das preferências irracionais.” (CORTINA, 1986: 93).

Adela Cortina realça Max Weber como precursor do sistema de complementaridade, caro ao quadro ideológico liberal, que estabelece as esferas pública e privada. Sendo a esfera pública caracterizada pelo domínio dos pressupostos tecnocientíficos e em que a “filosofia que impera nesse âmbito público é o positivismo científico, complementado por um certo pragmatismo instrumental.” (CORTINA, 1986: 94). Por seu lado, a esfera privada surge marcada por “decisões pessoais pré-racionais, e é filosoficamente regida por um certo existencialismo, seja ele religioso ou ateu.” (CORTINA, 1986: 95). A diferença manifesta que resulta desta leitura afasta artificialmente, a nosso ver, estes dois domínios de uma só vida e cuja dissociação favorece o afastamento do homem comum dos problemas da vida pública, como que, reservada aos especialistas que se transformaram em elementos de um sistema autopoietico desligado daqueles que

⁹⁴ “Até mesmo quando Weber pretendeu elaborar uma sociologia fundada na compreensão, o que se verificou é que ele restringiu o alcance da compreensão metódica às ações “instrumentais” (racional-propositivas), que podem ser analisadas por meio das regras “se... então” das prescrições técnicas. A forma da racionalidade tecnológica meios-fins era o único padrão normativo com base no qual o sociólogo devia apreciar as ações para entendê-las sem avaliação. (...) Esse conceito de racionalidade tem como repercussão no mundo ocidental o famoso “sistema de complementaridade”, segundo a denominação de Apel, entre a esfera pública e a esfera privada. (...) Efetivamente, Weber reconstrói a história como um progresso contínuo de racionalização e de “desencantamento” (*Entzauberung*) (...) Por “racionalização”, ele entende o “progresso da entrada em vigor da racionalidade meios-fins em todos os setores do sistema sociocultural, especialmente na esfera da economia e da administração burocrática, sob a influência do progresso constante na ciência e na tecnologia”; ao passo que o termo “desencantamento” nos remete à “dissolução de uma ordem de valores ou de uma cosmovisão religiosa ou filosófica comumente aceite” (Apel, p. 40-1). A consequência prática dessa concepção do progresso seria, segundo Apel, o facto de que o progresso humano, no sentido de “racionalização”, complementa-se quando se substitui a ideia de uma fixação racional de valores ou normas últimos por decisões últimas pré-racionais de consciência diante de um pluralismo, como diz Weber, de um “politeísmo” de normas ou valores últimos.” (CORTINA, 1986: 93 e 94).

pretensamente representa. A morfologia desta ação destrói, ou melhor, ajuda a destruir as bases da democracia e põe em causa os sistemas de representação política.

Depois da escola de Frankfurt ter inaugurado as hostilidades, o racionalismo crítico e a filosofia da reflexão corporizaram a contestação ao cientificismo. Identificando as objeções levantadas pelo racionalismo crítico⁹⁵, Adela destaca a filosofia da reflexão onde volta a sublinhar o papel da escola de Frankfurt, a pragmática transcendental e o reconstrutivismo de Erlangen. Cada um deles com substantiva argumentação desfere fortes razões como sejam o facto de a ciência se transformar em ideologia quando deixa de procurar fundamento reflexivo, o facto de a fundamentação da moral ser bloqueada pelo cientificismo, o facto de ser inviável a argumentação alicerçada em fins, na medida em que os pressupostos do cientificismo são decididos de maneira dogmática e portanto não são racionais e, finalmente, o facto de a tese do sistema de complementaridade ter sido alcançada através da decomposição do cristianismo e do direito natural o que implica uma fundamentação independente do significado de liberdade de consciência.

Decorrente do que o cientificismo representa, bem como de todas as reservas que suscita, e que anteriormente identificámos as que consideramos mais relevantes, Adela Cortina assume a necessidade de uma urgente fundamentação da moral. Uma fundamentação compatível com a pluralidade do Homem. O “pluralismo moral, suporia, na verdade, a convivência – não a mera coexistência – de diferentes concepções a respeito do que faz os homens felizes e a respeito do que eles devem fazer; diferentes concepções a respeito do bom (o felicitante) e do justo” (CORTINA, 1986: 147). Esta perspetiva carece urgentemente do mais alargado consenso possível, como forma de enfrentar os desafios que se colocam transversalmente aos diversos países e regiões do mundo⁹⁶.

⁹⁵ Que considera impossível uma fundamentação da moral.

⁹⁶ Adela recorre aos trabalhos de Karl-Otto Apel* e reforça a necessidade dessa viragem ao afirmar que “K-O. Apel assinalou que nos encontramos, nesse sentido, numa situação paradoxal: por um lado, nunca como agora foi tão urgente a necessidade de uma moral universal, obrigatória para toda a humanidade, já que as ações humanas, potencializadas enormemente pelos meios científicos e técnicos, apresentam repercussões planetárias, de modo que já não é suficiente ter algumas normas reguladoras do comportamento em grupos pequenos, mas precisamos de algumas normas universalmente obrigatórias dotadas de validade intersubjetiva, ou pelo menos de um princípio moral básico (*Grundprinzip*) que sirva de base comum para a prática da responsabilidade solidária,

A ética da modernidade crítica

No âmbito deste trabalho, verificamos que a autora em estudo põe em confronto argumentos do domínio da filosofia moral que, no seu ponto de vista, determinam as linhas orientadoras da filosofia política e que, erguem as estruturas do paradigma contemporâneo. Estaremos nós a atravessar um momento histórico em que a moral deixou de ser necessária e pelo contrário a sociedade a dispensou pelo seu caráter supérfluo? Bastarão apenas o direito e a política para organizar as relações entre os Homens, dirimir os conflitos e superar as deficiências? Será oportuno considerar que "as razões jurídica e política absorveram as tarefas das quais se encarregava outrora a razão moral?" (CORTINA, 2006: 20). Cortina, apesar de partilhar as

indispensável para a sobrevivência da humanidade, mas, por outro lado, nunca pareceu tão difícil a tarefa de uma fundamentação dessa moral universal, e a dificuldade deve-se em parte ao próprio desenvolvimento científico-técnico, porque este veio acompanhado dessa mentalidade cientificista que (...) capitalizou a categoria de "objetividade" identificando-a com o conceito de "neutralidade" ou de "ausência de valores" e, em consequência, relegou o âmbito das decisões morais à esfera do subjetivo e irracional. No entanto, se a moral de que precisamos é uma opção irracional, algo que só pode ser aceite como uma questão de fé ou por motivos puramente pragmáticos, então a nossa própria existência como espécie está ameaçada, e a nossa confiança na razão humana fica abalada." (CORTINA e MARTÍNEZ, 1996: 136 e 137).

*Karl-Otto Apel (Düsseldorf, 15 de março de 1922) é um filósofo alemão e professor emérito da Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt am Main. Tornou-se um dos teóricos mais influentes da Escola de Frankfurt, após a morte de Adorno, no final da década de 1960. Crítico do cientificismo positivista por considerá-lo redutor da razão, na linha defendida pelos frankfurtianos, Apel elaborou trabalhos sobre a ética comunicativa e assume-se como um dos restauradores da filosofia prática. O trabalho de Apel incorpora elementos tanto da Filosofia analítica como do pragmatismo e da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. No plano da crítica ao racionalismo positivista, faz uma clara distinção entre a compreensão e a explicação. No seu livro *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*, Apel reformula a diferença entre entendimento (*Verstehen*) e explicação (*Erklärung*), contidos na hermenêutica de Wilhelm Dilthey e na sociologia interpretativa de Max Weber, com base numa conceção transcendental - pragmática de linguagem, inspirada em Charles Peirce. Essa conceção do mundo da vida tornar-se-ia um elemento da Teoria da Ação Comunicativa e do discurso ético, que Apel a princípio desenvolveu com o seu amigo e colaborador Jürgen Habermas. (*Referência retirada da wikipedia em 2014/01/31; http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl-Otto_Apel*).

interrogações elencadas, fá-lo por forma a fundamentar uma resposta caracterizada pela imprescindibilidade da moral. A moral manifesta-se como substância anterior, e simultaneamente fundadora, do direito e da política. De onde resulta que a moral, e sobretudo a sua ausência, é particularmente notada no quotidiano marcado pela iniquidade e pela injustiça dado que “enquanto umas formas de vida continuarem a parecer-nos mais *humanas* que outras, continuará a haver uma dimensão do *homem*, da sua *consciência* e da sua *linguagem*, que merecerá, pela sua especificidade, o nome de “moral”. E ela será necessária para legitimar o direito e a política, que não são autossuficientes no que diz respeito à legitimidade.” (CORTINA, 2006: 21). É possível denotar na obra de Adela o papel incontornável que ela atribui às instituições na sociedade. Elas comportam-se como elementos acima da vida individual, como acumuladores e transmissores dos valores e das múltiplas dimensões do saber-fazer. É através das instituições que podemos garantir a ponte temporal que permite afirmar que “as sociedades aprendem não apenas em nível científico, técnico ou artístico, mas também em nível moral: o reconhecimento da autonomia pessoal, a dignidade que, conseqüentemente, compete a todo homem, os direitos humanos, o direito imparcial, a forma de vida democrática incorporaram-se no nosso saber moral num processo que já se tornou irreversível, de modo que renunciar a tudo isso significa renunciar até mesmo à nossa própria humanidade.” (CORTINA, 2006: 22).

Adela Cortina estabelece portanto, como vimos anteriormente, que a razão que prosperou desde o iluminismo se transformou numa razão eminentemente económica nos nossos dias e que o padrão ético que a assiste nos planos sociologicamente anteriores à economia, como sejam o plano político e jurídico, se conformam igualmente com perspectivas minimalistas e parcelares dos campos da razão correspondentes. Para Adela “a ética moderna, tal como ela se desenvolveu até ao presente, é insuficiente porque, na versão que eu compartilho – a versão formal de corte kantiano – termina por reduzir a razão à razão jurídica e política, e as demais, (...), não dão conta satisfatória da moralidade” (CORTINA, 2006: 22). Sustenta Adela a necessidade de uma ética da modernidade crítica preocupada para além da justiça, das normas, dos direitos humanos, e da forma de vida política, com “os fins, os meios, as atitudes e as virtudes” (CORTINA, 2006: 23), pois somente desta maneira a função individual e coletiva da ética será alcançada e colocará a ética acima do direito e da política, lugar que lhe cabe por excelência. Ao entender a ética como uma dimensão da filosofia, que reflete sobre o edifício moral, defende que esta não se enreda na normatividade e nas posições resultantes da vida em sociedade, nem se confunde com o olhar da ciência sobre a dita vivência social, pois

“se a reflexão moral é elaborada numa linguagem prescritiva ou avaliativa, a ética proporciona um cânon *mediato* para a ação por meio de um processo de fundamentação do moral.” (CORTINA, 2006: 27).

Uma sociedade marcada pela dominação, não apenas no critério material, mas sobretudo numa organização que conduz à automatização acrítica da ação e onde a certeza é escolhida em detrimento da verdade, propicia a passividade dos sujeitos e o aparecimento de pulsões dogmáticas. É pois neste cenário que a filosofia mais carece de afirmar o seu campo de intervenção, dado que “enquanto os homens nos conformarmos com o dado onde poderíamos assumir as rédeas, a filosofia continua a ter a função crítica e libertadora que, por seu próprio *status* epistemológico, as ciências não podem exercer. Colaborar com a tarefa de mostrar aos homens que viver *como livre* é uma possibilidade pela qual vale optar com pleno sentido, ao passo que viver como escravo também é uma opção, mas uma opção desumana, é - para mim - a missão ancestral da filosofia. Para exercê-la, são impotentes os "pensamentos débeis", que abjuram todo fundamento e, em consequência, abjuram todo critério racional para a crítica. Por isso, mesmo com plena consciência de escrever este livro depois da "revolução" introduzida por autores edificantes, como Wittgenstein, Heidegger ou Dewey, continuo a pensar que são os pensamentos "fortes" os que possibilitam à filosofia desempenhar a sua tarefa, porque nos aparelham com um *critério racional para a crítica* e com *uma orientação para a ação*.” (CORTINA, 2006: 29) Este processo de identificação de caminho que a filosofia oferece como pano de fundo para um posicionamento de liberdade reveste-se de uma importância incontornável no território quotidiano povoado por dogmas que parecem ter conquistado a naturalidade de se opor ao pensamento reflexivo. Como é referido, o enfraquecimento do pensamento além de não ser propriamente dignificante para o Homem, abre também brechas no terreno, que se quer sólido, da relação sociológica permitindo uma frequente confusão de papéis entre sujeitos e objetos.

Adela Cortina de modo a salvaguardar a filosofia de infundadas observações desvalorizativas em relação ao seu papel de atuação crítica, de desconstrução de dogmas, de busca pela liberdade e de reconhecimento de fins e valores últimos irrenunciáveis propõe à ética a “*tarefa concreta*: a de *descrever* o seu objeto com ajuda das ciências e da análise linguística, concebê-lo (ou seja, expressá-lo em conceitos) e dar razão dele (fundamentá-lo), com o propósito de alcançar um cânon *crítico* que torne possível a *argumentação*, reduzindo, com isso, no âmbito prático, o domínio dos dogmas ao lugar em que eles façam sentido. *Conceito, fundamentação racional e argumentação* permitem estabelecer um tipo de intersubjetividade

universal, que é o melhor antídoto contra o dogmatismo.” (CORTINA, 2006: 31). Refere-se ao modelo de conhecimento da atualidade como tendo, nas palavras de H. Albert, propriedades de revelação e esclarece que ao fundo deste trajeto e como passo seguinte ao dogmatismo surge o totalitário, que representa o dogma subtraído de argumentação. Para ela, o dogma foge à crítica racional impondo como critério de validade elementos externos à própria reflexão dos quais o exemplo mais acabado será mesmo a autoridade⁹⁷.

É por tudo o que até aqui referimos que podemos afirmar que o obscurantismo continua a persistir ainda que, naturalmente, sob formas distintas do passado. Persiste segundo a nossa autora desde a “hermenêutica acrítica, ao pragmatismo radical, ao contextualismo, ao emotivismo e aos defensores de uma metáfora convertida - não em elemento de crítica, mas em arma a ser brandida, sem réplica possível.” (CORTINA, 2006: 37). Igualmente, é merecedora de crítica especial a forma de governação democrática assente em deficiências que pervertem e falsificam a bondade da sua essência. Por isso Adela Cortina (2006: 37) prossegue: “também me refiro a um *elitismo democrático*, que se pretende insuperável e condena como utópicos todos os que pretendem submetê-lo à revisão, à sacralização da regra das maiorias, como se ela realmente representasse a vontade dos indivíduos autónomos, esquecendo que só a unanimidade seria racionalmente legitimadora; ao despotismo esclarecido dos representantes do povo, que fazem tudo por ele, mas sem ele; ao dogmatismo de todos aqueles que põem na conta do inevitável segredo político o que é falta de transparência; a todos os que fazem da ética weberiana da responsabilidade uma justificação do pragmatismo.”.

⁹⁷ “Nesse modelo, o sujeito limita-se a receber passivamente a informação ou o preceito que lhe impingem determinada igreja (no caso religioso), a razão ou os sentidos (no caso dos racionalistas ou no dos empiristas), ou o que o partido revela (no caso comunista). A autoridade daquela que revela, por possuir um conhecimento privilegiado, ou a infalibilidade de uma determinada faculdade movem o sujeito do conhecimento e a ação a aceitarem passivamente o revelado como um dogma. Não obstante - dirá Albert -, esse não é um modo racional de proceder, porque não é assim que a razão funciona no âmbito das ciências naturais. O fazer científico caracteriza-se antes pela criação ativa de propostas, pela constante construção de alternativas às propostas vigentes e pela submissão de todas elas ao canón da experiência, via falseamento. Nenhum enunciado ou preceito pode ser aceite passivamente pela racionalidade autêntica - pela racionalidade crítica - aprendida no labor científico, que se comporta ativamente - não passivamente -, que constrói - não recebe -, que nada considera imune, mas estende ao universo o princípio do falibilismo.” (CORTINA, 2006: 32 e 33).

Adela socorre-se dos trabalhos de Apel para afirmar que perante o egoísmo e o cansaço gerados num tempo histórico que sucumbe à abordagem dogmática, deve a ética dedicar o seu esforço em dois tipos de tarefas⁹⁸. O primeiro deles refere-se ao domínio da fundamentação da moral, da política, do direito e da sensatez da religião. É da relação articulada entre a moral e a política e o direito que depende o conceito de justiça. Neste caso deve a ética preservar a sua “natureza de metalinguagem teórico-filosófica acerca da linguagem moral” (CORTINA, 2006: 38) e deverá, igualmente, a ética esquivar-se ao perigo de se diluir na moralidade por busca de identificação com a vida prática ou de se colar à arte ou às ciências para poder ombrear com elas. O segundo assegura que a ética deverá “manter o seu estatuto teórico-filosófico, quer dizer conceitual” (CORTINA, 2006: 39) e é só nesse plano que poderá superar a “impotência do mero dever”, tentando incorporá-lo nas instituições e na vida cotidiana.” (CORTINA, 2006: 39). A ética não pode ser um mero aspeto paliativo, nem ter apenas a seu cargo a fundamentação retórica dos valores a que o Homem aspira, mas ir além disso e, na abertura a todos os campos do saber, construir uma dinâmica que impulse nas várias estruturas sociais a incorporação dos seus elementos definidores. Daqui decorrerá que “esta segunda parte nos abre numerosos campos, que vão desde a criação de uma *ética cívica*, capaz de enfrentar os problemas da vida numa sociedade a partir de alguns princípios racionais, à elaboração de teorias da democracia realistas e idealistas; realistas por serem opostas ao utopismo, idealistas por serem adversárias de um pragmatismo que dissolve a ética política em estratégia individual ou grupal.” (CORTINA, 2006: 39).

A modernidade fabricou Homens desapossados de identidade. Na senda de um pensamento que pode ser encontrado no trabalho de Ortega & Gasset na sua perspetiva do Homem-Massa, também Adela Cortina sublinha esse desenraizamento da família e da comunidade, arreigada a uma abstração de direitos e normas que pairam universalmente mas estão, no entanto, longe da ideia de vida-bom para o próprio sujeito. Reconhece-se a necessidade inevitável de compreender e retomar a concepção de que somos Homens enraizados nos costumes e nas comunidades onde vivemos. Pois “apenas os laços comunitários – religiosos ou tradicionais – devolvem a um individuo o seu sentido de pertença ao grupo, a pretensão de participar dele porque o considera coisa sua (Etzioni, 1993; 1999 Castineira [org.], 1995; Cortina, 1998; 2001; Nussbaum; 1999). Pelo contrário, o universalismo abstrato submerge-nos inevitavelmente num estado de anomia que,

⁹⁸ Apel chamou a estas tarefas, as partes A e B da ética.

apesar de todos os desvelos habermasianos, não consegue devolver à vida não só esperança ou consolo, mas nem mesmo sentido (Habermas, 1974, p.145).” (CORTINA, 2006: 80).

Conforme examinámos atrás, o cientificismo assume que a racionalidade e a objetividade estão ligadas à teoria e ao conhecimento científico, enquanto que ligadas às decisões morais está o domínio subjetivo das preferências irracionais e das decisões. De acordo com essa leitura “surge um abismo entre os dois polos da ação humana – conhecimento e decisão -, dado que eles são qualificados com adjetivos irreconciliáveis: enquanto o conhecimento científico é objetivo, racional e axiologicamente descomprometido, as decisões serão subjetivas, irracionais e comprometidas com determinados valores.” (CORTINA, 2006: 98).

A modernidade conduziu a uma expressão emotivista da linguagem moral a qual perdeu racionalidade. Recordemos que a presença dessa linguagem funciona como um filtro à execução deliberada dos procedimentos normativos característicos do tempo moderno. O afastamento não apenas retira a moral do campo prático que lhe pertence por direito próprio, como deixa livre um território crítico que é imediatamente colonizado por aspetos instrumentais. Porquanto, “As causas dessa perda de racionalidade estão, para Weber, no facto de que o progresso ocidental na racionalização significou o progresso na racionalidade de meios, também chamada instrumental, e no retorno da racionalidade axiológica.” (CORTINA, 2006: 99). Adela segue, com Wittgenstein, defendendo que enquanto a ética for apenas um referencial respeitável e bem intencionado perdurará a legitimidade de disjunção, nas democracias liberais entre “uma *vida pública* – que fica nas mãos dos especialistas em racionalidade teleológica – e uma *vida privada* – sujeita às decisões particulares de consciência. Impossível criticar a vida pública com base no moral; impossível criticar o âmbito das decisões, irracional e subjetivo, com base no conhecimento racional.” (CORTINA, 2006: 100 e 101). Segundo ela, foi esse paradigma de incompatibilidades que aparentemente concedeu aos protagonistas da política a condição de privilégio moral, dado que no âmbito da sua ação irão avaliar de maneira racional o alcance dos seus atos. Todos os outros cidadãos podem dispensar a ponderação do alcance da sua ação uma vez que o referencial de racionalidade está ausente destas, por se passarem no domínio privado e portanto mergulhadas na fórmula da subjetividade. Adela questiona pois o “sentido de isentar a vida pública (jurídica, política e económica) da crítica moral, quando a sua legitimação última é moral? Tem sentido classificar o homem da rua como irresponsável, dar-lhe diploma de irracionalidade e deixar-lhe como alternativa de intersubjetividade apenas fazer coincidir votos entre si em dia de eleição?”

(CORTINA, 2006: 100 e 101). Dogmatizar uma determinada ideia, privá-la de fundamento, neste caso a ideia de democracia, é tão perigosa como dogmatizar ou privar de fundamento qualquer outra, seja ela política económica ou religiosa. Porquanto, “Uma *moral dos deveres* – não das virtudes –, carente de fundamento racional, e um *universalismo abstrato* são o que resta como legado do Iluminismo.” (CORTINA, 2006: 118). A esperança iniciática que parecia conter o germe libertador, ao invés de vingar, recriou, embora com novos contornos, a morfologia dos grilhões que lhe precederam no tempo. Os aspetos menos relevantes no momento vertiginoso de uma transformação parecem estar condenados a prevalecer a prazo, e a soprar forte sobre a chama da expectativa. A configuração que a racionalização assumiu durante a modernidade não conseguiu alcançar a meta de emancipação prometida pela mesma. Uma vez que a razão triunfante foi “aquela que busca seguranças: que deseja sistematizar, legitimar, fundamentar a partir de um pensamento identificador. Não raro, esse processo desaguiou no positivismo da sociedade industrial, destruidor do sujeito e da sua relação com a natureza, criador de um individualismo próprio da cultura de massas (que não individualiza nem socializa; cria átomos homogêneos, em vez de indivíduos autónomos) e de uma democracia sem raízes. O fim de tudo isto é o pragmatismo, que proclama o triunfo da razão identificadora. A grande dificuldade consistirá, então em criticar a razão moderna a partir dela mesma.” (CORTINA, 2006: 125).

O liberalismo estabeleceu a contradição entre os indivíduos. Por um lado, fomentou o desejo que, ao estar em plano diverso da necessidade, acaba por gerar o individualismo. Por outro lado, as iniquidades geradas na sociedade liberal convocam uma cada vez maior responsabilidade social. A conjugação destes dois elementos desenha um caminho dissonante que urge ser corrigido. Pois, não obstante, o reconhecimento da esfera do indivíduo, ele não pode ser subtraído a um perímetro mais amplo dado que “A única base sobre a qual uma sociedade pode sobreviver é o fortalecimento do seu carácter comunitário, que exige reafirmar o seu passado, reconhecer os limites dos recursos e a prioridade das necessidades sobre os desejos e compartilhar uma concepção da equidade que dê às pessoas a sensação de justiça e de integração na sociedade. Caso contrário, falta a consciência de que existe uma vontade comum.” (CORTINA, 2006: 142).

A ética discursiva

Sustenta Adela que a ética discursiva conserva o seu potencial como ética forte que entende que o projeto moral do iluminismo não falhou. O que aconteceu foi o seu

desvio em relação aos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, em consequência de uma absoluta fé no progresso assente na técnica, onde a razão prática se reduziu à razão técnica. Na defesa e na manifesta adesão à ética discursiva, Adela enuncia que esta “se autoinsere na taxonomia ética como *cognitivista, universalista, instrumental, deontológica e de princípios*. Situada no nível pós-convencional do desenvolvimento da consciência moral, sabe que não lhe cabe prescrever formas concretas de vida, ideais de felicidade, modelos comunitários – inclusive nacionais - de virtude, e sim proporcionar os procedimentos que nos permitam legitimar normas e, portanto, prescrevê-las com uma validade universal.” (CORTINA, 2006: 164).

Para Cortina a modernidade tornou-se conservadora. No entanto, isso não significa que não reconheça nela o potencial emancipatório a partir daquilo a que chama de uma ideia mínima, de tempos de mínimos de racionalidade, de universalidade e de exigibilidade. Considera que são a pragmática universal ou transcendental⁹⁹ e a teoria da ação comunicativa que contêm os elementos que permitirão “desentranhar o mínimo de racionalidade necessário para exigir um mínimo universalmente normativo. Porque ambas desvelam nos atos de fala as pretensões formais de validade - verdade, correção, veracidade, inteligibilidade - que, mesmo sendo pragmaticamente pressupostas em atos de fala *imanes* a determinadas formas de vida, *transcendem* na sua pretensão as formas concretas de vida, alcançando a universalidade. Quem quiser questionar tais pretensões, com base no mundo concreto da vida, já as aceitou no próprio momento em que as questionou.” (CORTINA, 2006: 164 e 165). É na organização pragmática da linguagem que residem os pressupostos para que se torne possível a concretização da racionalidade. É ela que, quando detentora de mínimos de incondicionalidade, permite a construção de “uma ética da autonomia, uma teoria crítica da sociedade, um direito positivo legítimo e nos aparelha, inclusive, para articular a noção de um Estado de direito. Sem esse mínimo de racionalidade, universalidade e incondicionalidade, a autonomia humana é impossível, restando apenas a império obscurantista e dogmático do dado.” (CORTINA, 2006: 167). A ação comunicativa configura-se como mais do que um mero mecanismo. Ela é a formulação consistente no âmago da relação entre os indivíduos. Revela-se como um *a priori* crucial no desenvolvimento das estruturas de suporte da racionalidade. Não pode, por isso, ser desvirtuada ou manipulada ao serviço de pulsões ilegítimas capazes de destruir o terreno da confiança e de fazer nascer no seu lugar relações estruturalmente

⁹⁹ Pragmática universal (Habermas) ou transcendental (Apel)

desequilibradas. A ética discursiva possui o conteúdo necessário à realização da racionalidade, pois exige o estabelecimento de uma relação de reconhecimento mútuo entre os intervenientes e, num campo mais vasto, “faz a validade de toda a norma depender do consenso racional entre os envolvidos por ela, um consenso no qual se demonstra a coincidência entre os interesses individuais e os universais.” (CORTINA, 2006: 166).

A partir daqui é-nos então permitido concluir – saltando para a esfera do direito positivo – que, para além do pacto, a sua dimensão imperativa (e é isso que lhe permite obrigar o sujeito) nasceu no plano do sagrado e que foi posteriormente incorporar-se no direito racional, está agora no conteúdo do direito positivo. Temos que, “as normas jurídicas, dado que a elas subjaz uma pretensão de correção, não expressam apenas uma racionalidade cognitivo-instrumental, mas também uma racionalidade comunicativa. No direito positivo, lemos um momento moral – o seu momento fundamador - que consiste na "força transcendente de um procedimento autorregulador, que controla a sua própria racionalidade".” (CORTINA, 2006: 175). Adela Cortina converge então com a análise de Habermas, o qual expressa que as teorias da justiça que baseiam as suas teses quer na perspectiva da moral, quer as que as baseiam na conduta jurídica, têm como denominador comum o facto de considerarem que a racionalidade presente em ambos os casos caucionará a validade do resultado obtido. Não obstante o reconhecimento deste ponto de partida, há a partir daqui um conjunto de diferenças que tomarão forma e evidenciarão a separação no plano prático entre os dois caminhos. Adela sublinha de todas elas a seguinte: “Na perspectiva habermasiana, a relação existente entre moral e direito é de *complementação* - não de identificação -, e essa necessidade de complementação, quando consiste na urgência de absorver, a partir do poder coativo do direito, as inseguranças que o procedimento moral oferece, pode ser moralmente fundamentada. Exatamente por razões morais será necessário apelar ao direito, que conta com a faculdade coativa.” (CORTINA, 2006: 179).

Ao afirmar a complementaridade entre moral e direito, Adela procura compreender qual o relacionamento que estes dois elementos irão estabelecer com a política uma vez que, segundo ela, são eles os três domínios que irão compor a racionalidade prática. Ao mesmo tempo a ética discursiva assume-se como uma “*democratização e uma pragmatização do direito racional moderno* (Cortina, 1990a).” (CORTINA, 2006: 204). A racionalidade prática carece, portanto, dessa base constitutiva, simultaneamente, plural e complementar. A ausência de qualquer uma destas

componentes ou a presença imponderada de uma delas enfraquece e faz perigar essa dimensão crucial da organização do Homem em sociedade.

O que na ética discursiva assume relevo não é o resultado a que chega, mas sim o caminho percorrido para lá chegar. Percurso que se traduz em “cultivar a *atitude* dialógica - não monológica - de quem está disposto a conhecer os interesses dos atingidos por uma norma, escutar os seus argumentos, expor os próprios e não se deixar convencer por interesses particulares - de indivíduos ou de grupos -, exceto pelos generalizáveis. Isso supõe desenvolver a capacidade de reconhecer todos os prováveis interlocutores como pessoas - ou seja, não apenas os participantes do diálogo, mas todos os atingidos por uma decisão -, e, portanto, estar disposto a optar pela solução que não negligencie nenhum deles.” (CORTINA, 2006: 206 e 207). É pois necessário que tal processo seja orientado por valores e para isso será essencial que os indivíduos tenham experimentado a percepção de algo que reconheçam como precioso para as suas vidas, pois na ausência desse elemento não existe fundamento para seguir um princípio. Adela aduz que é precisamente aí que reside “a superioridade da ética kantiana ao falar do ser racional como algo “absolutamente valioso”, ao qual cabe a dignidade, não um preço. Daí decorre que, em meu modo de ver, só se o princípio racional da ética discursiva for considerado valioso ou se for possível indicar elementos valiosos, ele deve ser incorporado em *atitudes*, cujo cultivo pode gerar aquilo que se entendeu tradicionalmente como *virtudes* e que compõe uma parte substancial da dimensão moral.” (CORTINA, 2006: 208). No entanto, num paradigma histórico marcado por matrizes globalizantes, ergue-se o medo de que a construção de uma ética de atitudes universais possa confundir-se com impulsos totalitaristas. Adela teme que esta imagem pudesse despontar em correntes neonietzschianas que poderiam perspetivar aí tensões de homogeneização baseadas, ainda assim, em mal-entendidos e apressa-se, portanto, a contrapor que a ética discursiva não obstante apontar a princípios universais, pressupõe que a concretização ética está a cargo dos indivíduos e dos grupos.

Para finalizar este ponto, fazemos uma vez mais referência a Kant e à sua doutrina da virtude que subjaz às teses de Cortina e que ela salienta, a propósito da mesma, que não indicava quais as virtudes que trazem a felicidade aos homens, mas sim as que conformam a humanidade pessoal e que, portanto, “toda a ética pós-convencional que venha a descobrir um princípio sob cuja luz devam ser julgadas as normas está a exigir o desenvolvimento de virtudes que o incorporem. Virtudes que ela tem de explicitar, porque, caso contrário, uma ética que confia à *arte* os modelos de autorrealização; à *religião*, à *arte* e às *ciências* as ofertas de felicidade; ao *direito* e à

política a legitimação de normas e a formação da vontade; às diferentes comunidades e aos grupos a configuração de virtudes dissolveu um fenómeno chamado moral.” (CORTINA, 2006: 215).

Para uma teoria dos Direitos Humanos

Adela Cortina sustenta, como já vimos, a necessidade de recuperar o procedimentalismo ético de Kant, ao mesmo tempo que reconhece que, por esta ética se apresentar como deontológica e de princípios, não se pode dizer que a mesma tenha, na atualidade, grande simpatia. Diz-nos, pois, Adela: “Tentarei, então, mostrar, na medida do possível, que não só existem motivos para que as éticas procedimentais continuem vigentes atualmente, prolongando a tarefa iluminista de Kant, como podem oferecer muito mais do que supõe a embriaguez de uma polémica, Para tanto, tomarei como ponto de partida a proposta de Taylor, segundo a qual as éticas procedimentais podem manter a sua vigência, desde que sejam reconstruídas a partir de uma ética substancial, e tentarei mostrar que uma reconstrução como a que Taylor propõe não é necessária nem possível, mas aponta para uma ampliação interessante das éticas procedimentais.” (CORTINA, 2006: 221). Na senda desta posição e na defesa da possibilidade do Homem com vocação humana, com capacidade de renunciar a interesses não generalizáveis e de estabelecer compromissos morais, Adela Cortina abre caminho pela tentativa de construção de uma teoria dos direitos humanos. Como parêntesis, devemos salientar que a temática dos Direitos Humanos, pese embora a paixão e a controvérsia que convoca, é uma marca associada ao ocidente e à racionalidade implicada na compreensão do Homem como ser singular, posição na qual convergimos. Começa Adela por nos dizer, seguindo MacIntyre, que os direitos humanos são ficções morais. A teoria dos direitos humanos a construir será “não apenas *hermenêutica*, na medida em que ela se saiba arraigada em tradições, mas também crítica, enquanto transcenda canonicamente essas mesmas tradições.” (CORTINA, 2006: 242). A exposição que nos apresenta no seu *Ética sem moral* divide-se em duas partes. Começa pelo enunciar dos elementos da ética discursiva, com fundamentação filosófica, de modo a que possam constituir uma matriz de racionalidade onde assente a teoria dos direitos humanos. De seguida explanará os direitos fundamentados sobre a matriz construída anteriormente e enunciará as propriedades que os mesmos expressariam numa teoria dos direitos humanos que, nas suas palavras “pretenda mediar transcendentalidade e história.” (CORTINA, 2006: 243). Adela assume a utilização de um percurso teleológico na construção da teoria “Se o *télos* da linguagem é o acordo e se a linguagem é o único meio de

coordenar a ação, a fundamentação racional das regras morais é um *télos* racional. E essas afirmações não são supérfluas para uma reflexão filosófica sobre os direitos humanos porque, em última instância, eles terão como base racional o *télos* intrínseco à linguagem humana.” (CORTINA, 2006: 243).

Adela identifica um trilema subjacente a qualquer teoria dos direitos humanos. Ou seja, a existência de três possibilidades que de algum modo se excluem umas às outras. Temos, assim que “1) ou se trata de direitos imutáveis, derivados da natureza ou da razão: 2) ou podem identificar-se com exigências éticas originárias do conceito de dignidade humana; 3) ou são estabelecidos no decorrer da história por desígnio do legislador (Cortina *apud* Gonzalez, 1999, p. 36-55).” (CORTINA, 2006: 243). Em suma, a primeira das possibilidades elencadas reflete-nos o direito natural e os obstáculos que o mesmo enfrenta ao procurar, a partir dos seus pressupostos, um fundamento para posições suscetíveis de vinculação universal, numa sociedade pluralista. A segunda possibilidade não apresenta também uma base racional pois ao remeter para a questão da dignidade humana, à qual se exige a resposta prévia e afirmativa de que a vida do Homem é detentora de uma dignidade especial, caímos numa inversão lógica na medida em que tal resposta afirmativa só pode ser dada por uma base de racionalidade *ex ante*. Finalmente, a terceira, e última possibilidade do trilema, prende-se com o positivismo jurídico que encara os direitos humanos como expressão de decisões históricas, o que se apresenta curto pois não contempla qualquer explicação capaz de responder ao porquê de os ditos direitos se constituírem como exigências antes mesmo da sua validação jurídica. A autora sustenta então que a única forma que, em seu entender, permite evitar o trilema consiste: “1) em defender um conceito *dualista* de direitos humanos, assim como o de positividade jurídica (Peces-Barba, 1988a; 1988b, p. 193-205; 1991); 2) em buscar uma base ética para os direitos humanos numa ética procedimental compatível com o pluralismo das crenças, e não numa ética substancial; 3) essa ética procedimental tem de possibilitar uma mediação entre transcendentalidade e história. Naturalmente, o conceito de direitos humanos, correspondente a um nível moral pós-convencional, surge na modernidade, e a sua concreção depende de determinados contextos, mas isso não significa que a sua *validade* dependa de decisões históricas, porque não apenas a sua positividade jurídica é necessária, como também o é a reflexão filosófica sobre a sua legitimidade.” (CORTINA, 2006: 244).

É aqui que, novamente, Adela chama à lissa a ética discursiva. Considera ela que a ética discursiva detém as condições para superar o trilema e “satisfazer as três condições mencionadas, já que se apresenta como uma ética procedimental, que

pode mediar condições transcendentais e acordos fáticos, condições ideais e decisões reais. O positivismo jurídico estaria, assim, superado, sem se cair por isso num jusnaturalismo com conteúdo. Se cabe ou não atribuir-lhe o nome de "jusnaturalismo procedimental", é algo que devemos resolver depois de ter tentado desenhar a base racional para os direitos humanos, por meio da *lógica do discurso prático* e da *ética da argumentação*." (CORTINA, 2006: 245). Está dado, então, o passo decisivo rumo à construção de uma teoria dos direitos humanos uma vez que as dissonâncias existentes entre cada uma das três incongruências relativas, identificadas pela autora, são superadas pela ética discursiva. Cabe agora continuar a formulação através da *lógica do discurso prático*, que "no sentido de Habermas, conduz-nos a certas regras, tomadas de empréstimo a Alexy: 1) regras de uma lógica mínima ou exigências de consistência, que se encontram no nível lógico-semântico; 2) pressupostos pragmáticos, que descobrimos ao contemplar as argumentações como processos de acordo, que consistem na busca cooperativa da verdade: aqui já aparecem regras de conteúdo ético, que supõem relações de reconhecimento recíproco; 3) regras que configuram a estrutura de uma situação ideal de fala, isenta da repressão e da desigualdade, na medida em que a argumentação se nos apresenta como um processo de comunicação, que há-de satisfazer certas condições para alcançar um acordo racionalmente motivado (Alexy *apud* Oelmüller, 1994). (CORTINA, 2006: 245). Não será demais atender para a existência de dificuldades objetivas na composição de um contexto em que estejam presentes todos os preceitos aqui realçados. Todavia, só a sua conjugação oferece a garantia de um caminho consistente na procura do nosso intuito.

Identificados os aspetos-chave de possibilidade, e oferecida a explicação, por Adela, para a construção da matriz racional que fundamentará a teoria dos direitos humanos, a autora socorre-se novamente de Habermas que, em convergência com Alexy, apresentam as seguintes disposições: "1. Todo o sujeito capaz de falar pode participar dos discursos; 2. *a)* Toda a pessoa pode problematizar qualquer afirmação. *b)* Toda a pessoa pode introduzir qualquer afirmação no discurso. *c)* Toda a pessoa pode expressar as suas posições, os seus desejos e as suas necessidades; 3. Não se pode impedir falante algum, mediante coação interna ou externa ao discurso, de exercer os seus direitos, expressos nas regras acima." (CORTINA, 2006: 245 e 246). Estabelecidas as regras, temos então como resultado, no âmbito do discurso prático, que qualquer norma só poderá ser validada quando nela se verifique o princípio da universalização. O que transposto para o plano da ética discursiva entroncará no princípio habermasiano segundo o qual "só podem pretender validade as normas que consigam (ou que poderiam

conseguir) a aprovação de todos os envolvidos, como participantes de um discurso prático" (Habermas, 1983, p. 103)." (CORTINA, 2006: 246).

Também Apel, de acordo com Cortina, terá evidenciado quer o reconhecimento recíproco, quer a situação ideal de fala quando ampliou a ética do campo da ciência para a ética no campo da argumentação. Baseado nos trabalhos de Apel, a quem cita adiante, Adela sustenta que "O cientista, movido pelo interesse na verdade, vê-se obrigado (...) a assumir uma atitude de autorrenúncia, reconhecimento, compromisso e esperança. Se ampliarmos a comunidade científica a uma comunidade humana, que tenta alcançar o verdadeiro e o certo mediante o discurso teórico e prático, podemos falar de uma ética da argumentação, cuja norma fundamental reza assim: "Todos os seres capazes de comunicação linguística devem ser reconhecidos como pessoas, visto que em todas as suas ações e expressões são interlocutores virtuais, e a justificação ilimitada do pensamento não pode renunciar a nenhum interlocutor e a nenhuma das suas contribuições virtuais a discussão."'" Apel *apud* Adela Cortina (CORTINA, 2006: 246). A partir deste enunciado, Adela Cortina considera satisfeitas as condições para que possa levar por diante a sua teoria dos direitos humanos pois já existe a base racional requerida uma vez que o princípio apresentado, e que corporiza a essência da ética discursiva, assenta na norma e na pessoa. Como tal, chegamos à definição de direitos humanos proposta por Cortina: "Entendo por "direitos humanos" os direitos que são atribuídos a todo o homem pelo facto de ser homem. No nosso caso, essa definição tautológica (Perez Lufio, 1984, p. 25) estaria explicada porque contamos com uma pragmática linguística como base para a nossa caracterização do homem: entendemos por "homens" os seres que possuem *competência comunicativa*, ou que *poderiam* possuí-la." (CORTINA, 2006: 247).

Para Adela Cortina os direitos humanos não poderão ser meras aspirações. Ela considera-os como verdadeiras exigências, cujo carácter deve exceder o programático e tornar-se obrigação efetiva, protegidos por mecanismos legais, com coação garantida pelos organismos competentes. Daí resulta que "a satisfação dessas exigências, o respeito por esses direitos são condições de possibilidade para se poder falar de "homens" com sentido. Se alguém não *quisesse* apresentar essas exigências, dificilmente poderíamos reconhecê-lo como homem. Se alguém não *respeitasse* tais direitos nos outros, dificilmente poderíamos reconhecê-lo como homem, porque ambos agiriam contra a sua própria racionalidade ao comportarem-se desse modo." (CORTINA, 2006: 249). Adela defende ainda que a positivação das razões traduzidas nos direitos humanos deverá ser satisfeita, ainda que os ordenamentos legislativos os não reconheçam, e que, por isso, todo o homem possui legitimidade

para os fazer valer. Tais direitos humanos podem então, em linha com a caracterização tradicional, ser identificados com os seguintes atributos qualitativos: “1) Tratar-se-ia de direitos *universais*, já que são atribuídos a todo falante competente. 2) Seriam direitos *absolutos*, na medida em que, ao entrarem em conflito com outros direitos, constituiriam o tipo de exigência que deve ser prioritariamente satisfeito (Gewirth, 1982). “Caráter absoluto”, no caso dos direitos humanos, significa “prioridade na satisfação”, 3) Esses direitos seriam *inegociáveis*, porque o simples facto de questioná-los e de discutir a sua validade por meio de um discurso prático estaria em contradição com os pressupostos da fala, porque a intenção de satisfazê-los é condição de racionalidade da própria argumentação que os questionara (Diaz, 1984, p. 142). Nesse sentido, acredito que não precisamos temer que a ética discursiva, corretamente entendida, vá deixar nas mãos dos consensos fáticos as decisões sobre a vida, a integridade física ou moral de qualquer falante competente, porque a racionalidade dos discursos em que se argumentou sobre isso exigiria dos participantes a intenção de respeitá-los. Decidir sobre a morte ou sobre a prática da violência física ou moral seria transgredir os pressupostos pragmáticos que dotam a própria argumentação de sentido.” (CORTINA, 2006: 249 e 250). Os direitos humanos são, antes de mais, universais absolutos e inegociáveis, ou seja extensíveis a todo o ser humano, independentemente das suas condições de contexto ou território, prevaletentes com qualquer outro direito que o possa pôr em causa e insuscetíveis de serem discutidos na sua validade. Estes vetores delimitam um espaço inviolável onde outros elementos podem frutificar. Podemos dizer, “4) Avançando um pouco mais, estaríamos diante de direitos *inalienáveis*, dado que o sujeito não pode alienar a sua *titularidade* sem contradizer a sua própria racionalidade, mesmo que possa alienar seu *exercício*. 5) O estatuto desses “direitos”, mesmo antes da sua desejável positivação, seria efetivamente o de *direitos*, na medida em que, por serem condições de racionalidade da fala, os falantes competentes estão autorizados pela própria racionalidade a exercê-los e a exigir que os organismos competentes os protejam. Portanto, não seriam meras aspirações, e sim – como dissemos – exigências racionais que, pela sua lógica interna, exigem ser positivadas para gozar de proteção jurídica.” (CORTINA, 2006: 250). Verificamos aqui a sua valoração como direitos, mesmo *ex ante* ao momento em que o seu reconhecimento se torna plasmado na ordem jurídica. Estamos, portanto, perante uma realidade que pré existe à sua verificação, facto que lhe atribui um carácter especial e a que deverá corresponder a respetiva proteção.

Vistos os atributos definidores destes direitos primordiais, e tendo Adela consciência da sua determinação em função dos contextos, da cultura e das condições materiais, propõe então os requisitos para que os direitos humanos se afirmem independentemente de tais contingências. A saber: "1) Todo o interlocutor virtual de um discurso prático, no qual se discute sobre normas, cuja entrada em vigor o afeta, tem ao menos direito à vida. De outra forma, dificilmente poderia participar da argumentação ou por ela ser levado em conta." (CORTINA, 2006: 251). Este primeiro elemento assegura o patamar mínimo dos direitos humanos e funda uma garantia. A garantia do direito à vida, seja qual for o teor da discussão normativa que se empreenda; "2) Ele não pode ser forçado a tomar posição na discussão por nenhuma coação física ou moral, porque só a força do melhor argumento é um motivo racional." (CORTINA, 2006: 251). O segundo pressuposto confere a defesa da liberdade como cenário da discussão e o argumento como arma única. A existência de qualquer fator que possa tolher essa mesma liberdade, será contrário à racionalidade pretendida; "3) Ele está legitimado para ser reconhecido como pessoa, ou seja, como interlocutor igualmente habilitado, nos discursos em que se discutem normas, cuja entrada em vigor poderia afetá-lo." (CORTINA, 2006: 251). Este terceiro aspecto ressalva a questão da autonomia no sentido clássico que já anteriormente referimos, ou seja, que a sua condição de Homem lhe permite apenas obedecer às leis que ele dá a si mesmo. Independentemente de qualquer apreciação qualitativa, de qualquer ordem, o "ser" humano é condição suficiente dessa autonomia; "4) Daqui se depreende o direito a participar de tais discursos, levantar questões, expressar e defender argumentativamente as próprias posições, necessidades e os desejos; assim como o direito daqueles que defendem posições contrárias a defendê-las com argumentos." (CORTINA, 2006: 251). Encontramos neste princípio a defesa da possibilidade de participação argumentativa, como expressão da esfera individual. Este fator confere ainda, em nossa opinião, uma maior responsabilidade à reflexão de cada interlocutor válido sobre a racionalidade que conforma o plano dos desejos subjetivos, por convergência com o princípio da universalidade; "5) Todo o participante virtual de um discurso prático sobre normas, cuja entrada em vigor possa afetá-lo, tem ainda o seguinte direito: os seus argumentos reais ou virtuais têm de ter um efeito nas decisões tomadas consensualmente. Isso significa levar a sério a liberdade positiva no sentido de Berlin (1969). Como chegar a isso é uma questão técnica. Naturalmente, a princípio, temos de pressupor apenas contrafaticamente uma sociedade na qual os argumentos de todos tenham incidência efetiva nas decisões consensuais. Mas se quisermos agir racionalmente, sem cair em contradição pragmática, é preciso esforçarmo-nos para alcançar tal

meta, provendo os meios técnicos para tanto. Nesse caso, a meta é uma ideia reguladora, num sentido como o que Kant expressa no seguinte texto: "[...] mesmo que esse último [a paz perpétua], que se refere à consumação desse propósito, continuasse a ser um mero desejo, certamente não nos enganaríamos ao aceitar a máxima de agir nessa direção; porque é um dever" (Kant, 1989, p. 354-5)." (CORTINA, 2006: 251 e 252). Este pilar realça a efetividade que cada uma das posições da esfera individual deverá observar na síntese da discussão. Ao mesmo tempo, e ao remeter para a técnica o modo como tal se processa, submete a segunda à sua verdadeira natureza instrumental. Repõe desta maneira a posição moral no relacionamento entre fins e meios. E, "6) O direito de participar dos discursos e de ser convencido unicamente pela força do melhor argumento exige não apenas liberdade de consciência, liberdade religiosa e liberdade de opinião, como também liberdade de associação, E poderíamos até mesmo dizer que tal direito exige - em face da opinião de Kant (1989, p. 238) - a veracidade dos outros interlocutores." (CORTINA, 2006: 252). Por fim, podemos encontrar neste último componente a valorização da dimensão relacional associada à exigência que cada interlocutor deverá ter com referência à racionalidade e aos atributos idiossincráticos destes direitos primordiais.

É pois, através do anteriormente referido, que reafirmamos o que inicialmente dissemos, ou seja, o percurso realizado na busca da teoria dos direitos humanos revela a concretização de uma abordagem teleológica na comunicação. Aquilo a que Adela designa por acordo. E o acordo só pode ser alcançado sob a realização de condições de correspondência simétrica de cultura e de condições materiais. Todos os outros direitos partem dessa condição inicial que é o *télos* do falante competente, e expressam-se num processo de construção histórica que vai estabelecendo: "- o direito a condições *materiais* que permitam aos interlocutores discutir e decidir em pé de igualdade; - o direito a condições *culturais* que permitam aos interlocutores discutir e decidir em pé de igualdade. Estes são, a meu ver, os direitos humanos que podem ser derivados da base racional da ética discursiva." (CORTINA, 2006: 252 e 253).

Para além do individualismo e do coletivismo

Para além da questão do individualismo ou do coletivismo, é necessário um foco *ex ante* na autonomia e na solidariedade. Um ponto de equilíbrio fundamental para o esboço de qualquer teoria da justiça desejada, deverá ser conseguido na relação entre o indivíduo e a coletividade a que pertence. Adela considera esse equilíbrio

como o encontro entre a racionalidade do egoísmo e a razoabilidade da cooperação, bem como, sublinha que “as condições de imparcialidade na qual a escolha tem lugar expressam aquilo que Kant entendeu como *autonomia*, e a defesa da autonomia pessoal não pode ser confundida com a do individualismo. Um indivíduo é todo o ser completo no seu género, seja animal ou vegetal, enquanto a pessoa autónoma se define por ser o ponto de encaixe entre o individual e o universal: por ser um indivíduo capaz de dar a si mesmo leis universais.” (CORTINA, 2006: 284). Frisa, uma vez mais, que no caminho da conceção kantiana a razão da especial dignidade reconhecida ao homem não lhe advém de ser *indivíduo* mas sim dessa condição que é ser *autónomo*. Importa acentuar a tónica colocada na riqueza que o conteúdo que conforma a definição de pessoa por contraponto com a condição de indivíduo, bem como a ligação indissociável que esse mesmo conteúdo tem com o carácter gregário que sustenta a base do comportamento humano, pois como temos vindo a referir ao longo do presente trabalho, é através do processo de pertença a uma comunidade que o indivíduo se faz pessoa. Através do mútuo reconhecimento que se estabelece na teia de relações que cada um realiza, cada homem adquire consciência de si. Para falar com Adela: “o processo de socialização faz parte de um processo de pessoalização, no qual os sujeitos não se instrumentalizam reciprocamente, no qual não se consideram mutuamente como meios para os próprios fins, e sim como fins valiosos - e não apenas para mim - em si. Não se trata, então de fazer da cooperação uma atitude aconselhável para os indivíduos, mas mostrar que a solidariedade é o *elemento vital* dos homens” (CORTINA, 2006: 293 e 294).

Chegámos pois a um momento da história em que, segundo Adela, estamos perante uma situação nova. O contexto que a enforma caracteriza-se pela superação das unilateralidades até então vigorantes e pela herança das abordagens liberais e socialistas que nos aparelham com os princípios éticos da autonomia e da solidariedade. A concretização deste momento novo confere à política particular responsabilidade e implica-a na superação de uma certa aura que Adela apelida de *religião secularizada* marcada pela ideologia como atalho de perceções junto do povo. Segue Cortina, com Downs, que a ideologia como critério de escolha democrática tem os dias contados ao curto prazo e ao eleitor *dogmático*. A autora defende que a política deverá agora mostrar a sua *face gestora*, uma vez que, dada a nova logística social, é necessário empreender um posicionamento em “que a política não é o equivalente funcional da religião numa sociedade secularizada: é preciso, em cada momento e em cada lugar, analisar a situação e as possíveis saídas, deliberar, discernir, decidir – em suma, realizar a tarefa de ser homem-, sem

recorrer a uma ideologia determinada, que poupe no trabalho de deliberação em situações de incerteza.” (CORTINA, 2006: 295 e 296). Lembremos a realidade sociológica dos agentes políticos que operam nas sociedades de direito, ditas democráticas, hodiernamente, para com facilidade verificarmos o vaticínio da nossa autora. Deparamo-nos com estruturas político partidárias anquilosadas, com supostas divergências fundadas num imaginário inverosímil, que teima em querer sobreviver à custa de memórias romanceadas e nem sempre com nexos evidentes à verdade.

Cortina revê potencial de construção a partir da realidade em detrimento da utopia, pois considera que as utopias “tentam plasmar os valores básicos que compõem determinada ideologia em modelos concretos de organização social.” (CORTINA, 2006: 297). E detendo-se a observar sobre as tarefas concretas dos políticos, afirma que os mesmos devem optar pela gestão de modelos sociais que reflitam e tornem possíveis os valores presentes na realidade. E diz-nos: “eu proporia aos políticos prestar atenção aos valores compartilhados pela realidade social - pois eles não são agentes de moralização nem sacerdotes de uma religião secularizada – (...). Porque o campo da política é, sem dúvida, o campo do possível, mais do que o campo do utópico, mas a tarefa do político consiste não em ater-se passivamente ao possível, mas em *fazer ativamente com que o valioso seja possível*. E não deixa de ser curioso como o âmbito do possível cresce prodigiosamente nas mãos do político responsável e como míngua nas mãos do pragmático.” (CORTINA, 2006: 298). É portanto nesta conceção kantiana que Cortina estrutura a ação prática da política e o comportamento dos agentes que a protagonizam. À margem de leituras utópicas e incorporando a dimensão histórica, depositária das heranças do liberalismo e do socialismo, construída através do tempo, cabe às agremiações políticas “*Tornar possível* uma sociedade de *homens autónomos em solidariedade*.” (CORTINA, 2006: 298). Deste modo será possível que os eleitores possam escapar à condição dogmática de decidir ideologicamente e se consiga, enfim, através da participação esclarecida, readquirir a legitimidade de governar num mundo racionalmente configurado.

Para uma teoria da cidadania

Adela Cortina, numa das suas obras que considerámos relevantes para o presente trabalho - *Cidadãos do mundo* - escora o caminho para a descrição de uma teoria da cidadania considerando necessária a civilidade como virtude. Ao associar liberalismo e mínimos de justiça e o comunitarismo aos máximos de vida boa,

desemboca na cidadania como síntese de justiça e de pertença. Aqui chegada, a filósofa reflete sobre os problemas que ensombram o atual conceito de cidadania.

Numa sociedade estruturalmente composta pela diversidade, e com a diferença efetiva como marca identitária, são várias as possibilidades com que nos deparamos e que se definem pelo maior ou menor grau de envolvimento que podemos empreender em relação ao "outro". A perspectiva Cortiniana sustenta o mérito da abordagem que aproxima as pessoas, independentemente da não convergência dos modos de vida que lhe estão intrínsecos. Para ela ou “a convivência praticamente inexistente, e nesse caso encontramos-nos numa sociedade *moralmente "politeísta"*, na qual cada grupo aceita uma hierarquia de valores e nada tem em comum com os outros. Ou, um grupo impõe aos outros, pelo poder político, o seu projeto de vida feliz, e nesse caso encontramos-nos numa sociedade *moralmente "monista"*. Ou, então, tentamos descobrir se há valores que todas as doutrinas compartilham, embora não coincidam no conjunto da sua visão de mundo, e nesse caso encontramos-nos diante de uma sociedade *moralmente pluralista*.” (CORTINA, 1997: 22). É neste último plano que Adela se detém. Considera que uma sociedade pluralista que pretenda a convivência entre diferentes culturas suscitará o equilíbrio entre os mínimos e os máximos. Esse será o plano desejável e facilitador do desenvolvimento das vivências de todos, sem o domínio ou aniquilação de alguns pelos outros e, como tal, permitirá alicerçar as bases para a construção de uma verdadeira cidadania.

Antes de se debruçar sobre os valores cívicos que, segundo ela, estarão na base educacional da construção de uma teoria da cidadania, a autora percorre as várias dimensões da cidadania. A sua dimensão política, a sua dimensão social, a sua dimensão económica, a sua dimensão civil e a sua dimensão intercultural.

Não é nosso propósito neste texto explorar exaustivamente cada uma das dimensões apresentadas. Contudo, deixamos alguns apontamentos relevantes sobre cada uma delas.

A primeira das abordagens sustenta que o Homem político precede o Homem legal. Se é certo que a cidadania é na sua génese uma relação eminentemente política entre o cidadão e a sua comunidade, essa relação tem, segundo Adela, dois pontos de partida historicamente diferentes. Estamos, portanto, perante “uma dupla raiz – a grega e a romana - que origina, por sua vez, *duas tradições*, a *republicana*, segundo a qual a vida política é o âmbito no qual os homens procuram conjuntamente o seu bem, e a *liberal*, que considera a política um meio para poder realizar na vida privada os próprios ideais de felicidade. (CORTINA, 1997: 33).

Cada uma destas tradições históricas irá projetar a sua identidade em dois modelos alternativos de democracia. A democracia participativa e a democracia representativa.

Segue-se a dimensão social da cidadania, onde se percorre o trajeto que nos leva do Estado de bem-estar ao Estado de justiça. Durante o itinerário é dada ênfase ao papel que o Estado deverá desempenhar nesta problemática. Torna-se essencial compreender que ao invés de determinar a felicidade dos seus cidadãos, cabe ao Estado garantir princípios de liberdade, independência e de equidade que refletirá no seu quadro jurídico. Diz-nos Adela Cortina, que uma vez mais segue Kant, que “a liberdade, como princípio legal, tem uma dupla face, já que consiste em “não obedecer a nenhuma lei mais que aquela a que dei o meu consentimento”, e também em que “ninguém pode obrigar-me a ser feliz a seu modo (tal como ele imagina que deva ser o bem-estar dos outros homens), mas é lícito que cada um procure a sua própria felicidade pelo caminho que julgar melhor, desde que não prejudique a liberdade dos demais de pretender um fim semelhante”. O primeiro conceito de liberdade exige, a meu ver, a participação dos cidadãos na coisa pública; o segundo condena o paternalismo político, em virtude do qual os governantes decidem em que consiste o bem do povo sem contar com ele.” (CORTINA, 1997: 67). Todavia, o bem-estar sensível que constrói a felicidade é essencialmente idealizado e não racionalizado. E esse processo de idealização contou, a certo tempo, com a parceria desadequada do Estado. Num território onde cabia a ação corretiva, no que respeita a variáveis predominantemente de cariz material, surgiu uma espécie de colonização por parte de aspetos marcados por uma raiz de intersubjetividades que enviesaram a sua atuação. Adela explica-nos como a perversão e a ilegitimidade podem ser o resultado desta abordagem, ao firmar que se “como acabou por ocorrer no Estado benfeitor, o fundamento da ordem política e económica e a sua fonte de legitimidade é o *indivíduo com os seus desejos psicológicos* - ou seja, o bem-estar - e não a *pessoa com as suas necessidades básicas* - ou seja, a justiça -, nenhum Estado imaginável será capaz de satisfazer tais desejos, porque são *infinitos*; nenhum Estado poderá ser, portanto, legítimo.” (CORTINA, 1997: 67 e 68). Adicionalmente, a tendência que se sobreleva é a de atender à realização de aspetos que granjeiem popularidade com vista à obtenção de votos, deixando para trás o critério da pertinência e, ao fim e ao cabo, da justiça.

Adela critica e considera infeliz a inclusão de normas alusivas à satisfação dos direitos económicos e sociais e que, por exemplo, o expressem na Declaração Universal dos Direitos Humanos, uma vez que não passam de um cardápio de

intenções que legitima a propaganda eleitoral e uma ação *populista*¹⁰⁰ do Estado, ou melhor, em nome do Estado. Há, no entanto, a necessidade de que cada Estado, se se pretender legítimo, determine os mínimos de necessidades a satisfazer como exigência de justiça. Essa exigência de justiça não pode ser, ainda assim, confundida com o Estado de bem-estar. O designado Estado de bem-estar age nos pressupostos de um equívoco. O equívoco nasce da confusão entre “proteção de direitos básicos com a satisfação de desejos infinitos, medidos em termos do "maior bem-estar do maior número". Mas *confundir a justiça, que é um ideal da razão, com o bem-estar, que é um ideal da imaginação*, é um erro pelo qual podemos acabar por pagar um alto preço” (CORTINA, 1997: 68 e 69). O bem-estar é algo que reside na esfera dos indivíduos enquanto a proteção dos direitos básicos extravasa essa esfera e, por se tratar de uma responsabilidade social de justiça, reclama outra forma de organização que não seja a simples projeção de tensões nascidas e geridas longe dos valores base que deverão dar corpo a uma alternativa visão cidadã, capaz de construir “um novo Estado social de direito - um Estado de justiça, não de bem-estar - avesso ao megaestado, avesso ao "eleitoreirismo", e consciente de que deve estabelecer novas relações com a sociedade civil. (CORTINA, 1997: 69). Adela revela-se, portanto, defensora de uma “*Cidadania Social Cosmopolita*.” (CORTINA, 1997: 76).

No que respeita à dimensão económica da cidadania, Adela desenvolve uma perspectiva que desemboca numa conceção renovada de empresa baseada nos conceitos de cidadania, de empresa cidadã e no desenhar de um quadro de empresa ética. A empresa deixa de ser entendida como um mecanismo que visa apenas o lucro para ser entendida como "um grupo humano, que se propõe satisfazer necessidades humanas com qualidade" (CORTINA, 1997: 82). Nessa empresa cidadã onde a responsabilidade social é componente determinante do seu ADN, está presente uma dinâmica de mudança que leva o paradigma desde a "hierarquia à corresponsabilidade, (...) dotada de uma cultura organizativa, (...) com uma reconfiguração ética do mundo do trabalho, (...) com enfoque no balanço social (...) que culminará numa conceção renovada de ética." (CORTINA, 1997: 83-86)¹⁰¹.

¹⁰⁰ O termo é da nossa responsabilidade.

¹⁰¹ De referir que a autora dedica a esta temática uma vasta obra, sobretudo aquela de publicação mais recente, mas que para o presente texto não considerámos pertinente.

No âmbito da dimensão civil, a transformação supõe a existência de uma moral crítica, que embora não possa nunca ser totalmente institucionalizada deverá ter um lugar próprio, de forte expressão na sociedade, o de uma “*opinião pública crítica*, tal como foi compreendida por uma tradição kantiana de cunho republicano.” (CORTINA, 1997: 127). De sublinhar que Adela vai mais longe que Habermas, na forma como vê o alcance da opinião pública, ao considerar que a validação crítica deverá entrar na esfera das atividades não políticas, como sejam todas as atividades sociais desenvolvidas no interior da sociedade. Para ela, uma sociedade civil com verdadeiro sentido de responsabilidade deve corroborar que as ações desenvolvidas o são em conformidade com os valores que lhes outorgam sentido e valia social. Reconhece o relevo que o território profissional tem atualmente na sociedade e daí retira que a concretização deste processo de transformação da dimensão civil da *polis* pressuporia uma relação de diálogo permanente entre uma zona nuclear das atividades profissionais e a opinião pública crítica, capaz de “distinguir o válido do vigente” (CORTINA, 2008: 187). Tal comportamento será capaz de fazer sentir no seio dos profissionais quando exista a iminência de alguma espécie de desvio em relação às exigências sociais. Ao mesmo tempo, tal contexto reclamará a existência de “profissionais dispostos a satisfazer essas exigências e a expressar eles mesmos publicamente quais princípios e práticas que a sua atividade deve seguir, mediante códigos de conduta ou declarações públicas que satisfaçam a aspiração de auto-regulação expressa com frequência pelos profissionais, mas de uma *auto-regulação anticorporativista*, avessa ao gremialismo.” (CORTINA, 1997: 138). Caso esta relação de diálogo permanente e validamente assumido pelas partes não seja um facto, continuaremos a assistir a uma dinâmica marcada pela multiplicação das leis e das sanções. Dado o papel que o trabalho assume atualmente na vida comum, onde se configura como um espaço de dimensão incontornável no processo relacional, a autora sustenta um processo de re-moralização a partir do interior das profissões, pois considera que “se os profissionais não fazem também um uso público crítico da sua razão, não há ética profissional possível, porque a moral diferentemente do direito, não pode ser imposta, mas deve ser assumida a partir de dentro. E tampouco há cidadania civil, integração das pessoas na sociedade civil da qual são membros.” (CORTINA, 1997: 138).

A diversidade, que constitui o denominador desse vínculo entre diferentes grupos sociais, dará necessariamente origem a uma cidadania complexa e plural. Estamos então no domínio da dimensão intercultural da cidadania. Quando em causa estão diferentes culturas, temos uma cidadania que se constrói num terreno multicultural,

ou seja, estamos em presença de uma cidadania multicultural. É objetivo da cidadania multicultural, independentemente da fórmula usada¹⁰², desenvolver o respeito e a tolerância entre as diferenças, por forma a integrá-las evitando que se estabeleça uma hierarquia negativa entre elas. Adela sublinha que a abordagem que realiza das questões multiculturais não obedece apenas a critérios de justiça, mas também do que designa por *riqueza humana*. Dispensando inicialmente qualquer bitola de dignidade, a visão Cortiniana parte do *a priori* de que todas as culturas têm um conteúdo valioso na medida em que significaram, ao longo do tempo, algo para os seus grupos. Ainda assim, atenta à necessidade de aprofundamento, através do diálogo intercultural, do conhecimento, em sentido de encontrar em conjunto que contributos serão efetivamente preciosos. Esta perspetiva busca o significado em detrimento do significante. Não se permite promover a defesa de uma cultura como um absoluto mas antes lhe subjaz o princípio de que nenhuma cultura isoladamente terá todas as respostas aos problemas que a vida em sociedade levanta. Consiste na convicção de que somente através do já referido aprofundamento dialógico uma cultura poderá contribuir e deixar-se influenciar num processo de enriquecimento mútuo.

Este horizonte parece-nos essencial, pois a sua afirmação conduz-nos à aceitação de que existem, em cada cultura, aspetos nobres e valiosos do ponto de vista humano e aspetos castradores dos valores universais que procuramos arregimentar. Existem, como sabemos, práticas claramente violadoras do carácter humano que a cultura deve ter. Nesse sentido tais práticas deverão ser abandonadas. Encontrar, ainda assim, a legitimidade para fundamentar essa posição é o desafio que se levanta bem assim como “descobrir esse “a partir de onde” que nos permita *conservar o melhor do universalismo e da sensibilidade diante do diferente* num “terceiro” que os supere, sem desperdiçar a riqueza que um e outra oferecem. Esse terceiro consistiria, a meu ver (...) numa *cidadania intercultural*, construída a partir de um autêntico diálogo.” (CORTINA, 1997: 146).

Adela aborda o interculturalismo como projeto ético e político e reflete sobre os problemas que um projeto ético-político intercultural suscita quer nos domínios da comunidade política quer na cosmopolita. No convívio autêntico entre as culturas há diferenças que se evidenciam. Uma respeitáveis que, não obstante o eventual desacordo que possam alimentar nalgumas hostes, expressam pontos de vista morais e outras que não podem ser toleradas pois são simplesmente imorais. Para

¹⁰² Ao longo do tempo “experimentaram-se diversas fórmulas, com maior ou menor êxito.” (CORTINA: 1997, 140)

ela “os *autênticos problemas multiculturais* produzem-se, (...), em *sociedades poliétnicas*, nas quais convivem diferentes visões de mundo, diferentes formas de conceber o sentido da vida, da felicidade, da justiça e a organização social. Esses não são problemas meramente políticos ou jurídicos, mas morais e metafísicos. Enfrentá-los é enfrentar o desafio do multiculturalismo.” (CORTINA, 1997: 150 e 151). Adela propõe-nos que a prevalência das culturas não seja determinada a partir de perspectiva jurídica, mas “hermenêutica e ética, enraizada no *mundo da vida*.” (CORTINA, 1997: 162). E assente numa valorização dialógica de busca da verdade e da justiça. Adela Cortina faz igualmente a defesa de uma razão impura que se vai construindo historicamente através do diálogo intercultural, pois só através “da compreensão profunda dos interesses de pessoas com diferentes bagagens culturais podem surgir os materiais para construir uma sociedade justa, tanto política como mundial.” (CORTINA, 1997: 168). Estar, portanto, em condições de estabelecer diálogo, implica aceitar condições de equidade para com o interlocutor, garantindo-lhe a possibilidade de se expressar como seu equivalente. A construção de pontes para um novo paradigma exige determinadas condições de estrutura.

Desde logo é necessário estabelecer elementos, a que a autora designa por mínimos de justiça, que garantam o diálogo equilibrado entre os intervenientes, despojado de qualquer *a priori* valorativo que condicione a comunicação. Esses mínimos de justiça não podem ser postos em causa por qualquer aspeto cultural de algum dos intervenientes, se esse momento pairar, deverá tal aspeto ser subtraído do diálogo e rejeitado, pois “tais mínimos não surgem de uma tradição política determinada, como a liberal, e sim de uma racionalidade impura, entranhada no mundo da vida das diferentes culturas no início deste século XXI.” (CORTINA, 1997: 169).

Na configuração a atribuir ao poder público, assente na estrutura do Estado, é de realçar o carácter autónomo que necessariamente deve constituir o espaço (também ele público) por forma a permitir a dinâmica dialógica entre os protagonistas das diversas culturas. Desse diálogo emergirão os contributos que cada cultura poderá dar ao processo de crescimento humano, “porque as culturas, no sentido amplo em que as descrevemos, são tradições de sentido - não só do sentido da justiça, mas também do sentido da vida. Colocá-las em diálogo é uma exigência de justiça e uma necessidade vital em sociedades em que o sentido é um recurso tão dolorosamente escasso.” (CORTINA, 1997: 169).

Para que serve realmente a ética

A convicção de que o Homem pode mudar está na base da ética. Quando nascemos carregamos em nós um determinado conteúdo genético que será responsável pelos nossos traços, pelo nosso temperamento, pelas nossas características enfim. Não nos coube qualquer papel que o pudesse determinar ou escolher. É a partir desse *ser* que vamos tomando decisões mais ou menos convergentes com uma eventual predisposição, ou divergentes com tal se a isso a nossa razão ditar. A consequência da nossa ação contribuirá fortemente para determinar "bons hábitos se conduzirem a uma vida boa, maus, se conduzem ao contrário. Os primeiros recebem o nome de virtudes, os segundos, o de vícios" (CORTINA, 2013: 38). É comum ao observarmos o comportamento, ou o caráter neste caso, de cada um de nós, depararmos-nos com diferenciações objetivas em função dos contextos onde a interação ocorre. Em família, com os amigos, ou no trabalho desenvolveremos atitudes diferentes. Há uma diferença inter situacional. Para a nossa autora, a explicação para essa diferenciação assenta nos chamados interesses de segunda ordem, associados a uma característica essencial do Homem, que é a sua capacidade de pensar, de refletir em cada momento e em cada situação, "questionar-se sobre o porquê e tomar decisões agarrando as rédeas do próprio futuro" (CORTINA, 2013: 41). Esses interesses de segunda ordem começam por ser incutidos através do processo educativo, daí a importância que a educação assume na construção do caráter, que a par com a capacidade de reflexão, são elementos criadores de vontade a partir do simples desejo. A virtude não reside pois na aplicação formal de uma qualquer regra. Desarticulado, o caráter normativo sucumbirá se não tiver o justo suporte do contexto e da concreta reflexão. Aduz a este aspeto a exigência do próprio sujeito no respeito permanente de uma vontade construída a que Adela Cortina designa por autovigilância. A centralidade desta autovigilância funda-se em que tal "só se pratica quando temos verdadeiro interesse em ser justos. O mais importante é ter verdadeiro interesse em sê-lo, ter vontade de sê-lo, refletir sobre o que se fez e projetar o futuro" (CORTINA, 2013: 42). Adela considera, em concordância com a leitura desenvolvida por Richard Sennett¹⁰³, que o capitalismo é uma condição de impossibilidade na formação do caráter. O caráter resulta de um contexto onde reinam a confiança e o compromisso relacional compatíveis com a concretização de lógicas de longo prazo. Pressupõe tempo para o amadurecimento

¹⁰³ Richard Sennett (Chicago, 1 de janeiro de 1943) é sociólogo e historiador norte-americano, professor da London School of Economics, do Massachusetts Institute of Technology e da New York University.

humano. Ora, a sociedade capitalista tem como característica a perspectiva imediatista e revela, por norma, uma aversão perentória ao longo prazo. Pergunta a nossa autora "como pode um ser humano desenvolver a construção da sua identidade e da sua história de vida numa sociedade composta de episódios e fragmentos?" (CORTINA, 2013: 42). O tempo longo é imprescindível para que o Homem possa dar-se conta do erro e criar condições para transformar o erro em virtude. Não é esse o paradigma atual, por sua vez mais consentâneo com a afirmação de Daniel Innerarity (2009: 12) "Poderíamos dizer que o processo triunfou sobre o projeto."

Nestes tempos de imediatismo, numa sociedade global, a ética, para cumprir a sua função, não pode deixar de encetar a sua tarefa pelo intento de "forjar um bom carácter que aumente a probabilidade de ser felizes e justos, ao ajudar a estimar os melhores valores e optar por eles." (CORTINA, 2013: 46). Adela refuta a ideia de que o surgimento da comunidade resulta de um egoísmo inteligente preconizado por aqueles que baseiam o seu argumento numa ótica predominantemente securitária, na linha de Thomas Hobbes e o seu Leviatán. Pelo contrário, a dimensão humana para além de possuir essas características, detém igualmente outras como seja a predisposição para cuidar. Esta marca natural, associada à ação laboriosa que constitui a construção do carácter, impelirá, na esfera prática, uma abordagem de solidariedade ativa manifesta na expressão *cuidar de si próprio, cuidar dos outros*.

Durante o processo de evolução da nossa espécie, desenvolvemos a "*propensão para cuidar*" como uma das atitudes indispensáveis para manter a vida e reproduzi-la, e carregamo-la nas entranhas da nossa humanidade." (CORTINA, 2013: 46). É nesta atitude de cuidar que a autora considera residirem as bases da moralidade. Cuidar preconiza uma postura de atenção, de preocupação e de diligência para com o outro. Os vínculos afetivos são tão mais óbvios e fortes quanto maior é a proximidade entre as pessoas. E se é certo que esse vínculo constitui, por norma, um valor seguro se se tratar de relações, por exemplo, entre pais e filhos a questão que se torna pertinente passa por saber se podemos ir mais além? Cortina afirma que sim, e segue na linha de Martin Heidegger ao declarar que "o cuidado é um modo humano de estar no mundo com os outros" Heidegger *apud* Adela Cortina (CORTINA, 2013: 56), e portanto, vê na atitude de cuidar uma alternativa ao paradigma atual e aos seus principais problemas. A alteração passa pela perspectiva e não pela técnica. Ou seja, não adianta a pretensão de desenvolver qualquer técnica que minimize danos e custos, mas sim por uma posição ética que conduza à adoção voluntária de uma disposição para *cuidar*, pelo que o "cuidado não seria então uma

técnica, mas um novo paradigma de relação com a natureza, a Terra e os seres humanos. O «ser cuidador» do ser humano deveria substituir o ser dominador" (CORTINA, 2013: 56 e 57).

Mas serão esses cuidados generalizáveis a todas as criaturas, conforme algumas posições contemporâneas foram acentuando? No que respeita à leitura que pode fazer-se da Terra e dos animais, Adela Cortina considera que a construção que se tem feito sobre a existência de direitos em relação a estes não configura uma exatidão. Para a nossa autora, quer a Terra, quer os animais, têm *valor* e não direitos. Os direitos para Adela Cortina são exclusivos do ser humano. Para ela "Os animais e a terra têm valor, mas não direitos nem tampouco dignidade, porque só os têm os seres que gozam da capacidade - atual ou virtual - de reconhecer o que é um direito e de ter consciência que ele é parte de uma vida digna. Se os outros lhe o não reconhecem, têm a consciência de ser injustamente tratados e têm subtraída a sua autoestima. Por isso, para ser sujeito de direitos é preciso ter a capacidade de reconhecer o que significam esses direitos e que transcendência têm na garantia da possibilidade de viver uma vida realizada." (CORTINA, 2013: 61 e 62). Adela afasta-se, assim, de um conjunto de teses relativamente recentes no tempo histórico, que atribuem direitos para além da espécie humana, que aliás os detém não por atribuição mas por reconhecimento. A separação clara do plano dos direitos constitui para Cortina uma questão de *discernimento*. No plano comportamental em nada é diminuído o respeito pela diversidade, apenas determina um tratamento moral distinto. O facto de terem *valor* implica que tenhamos de cuidar deles. Pois, diz-nos ela que "Como bem dizia Hans Jonas, quando alguém tem perante si um ser vulnerável, e podendo protegê-lo não o faz, comporta-se de forma imoral. Jonas *apud* Adela Cortina (CORTINA, 2013: 59). Face às abordagens da visão biocêntrica de um conjunto de movimentos de matriz ecológica, Adela não se lhes opõe, mas reorienta o seu posicionamento e afirma a prioridade humana sobre qualquer outra. A ética do cuidado deve ser o elemento que assegura a sobrevivência à criança num momento de vulnerabilidade da vida em que necessita da proteção mais básica, mas que se mantém após a aquisição de competências de autonomia. Na leitura Cortiniana a ética do cuidado resulta do sentido gregário que está presente na totalidade da vida, juntando sobrevivência e bem-estar. Isto sucede porque a ética do cuidado serve não apenas no plano de ser sujeito do cuidado, mas igualmente no plano de ser sujeito que cuida. Este segundo aspeto ganha conteúdo através da experimentação do compromisso de cuidar daqueles que nos são mais próximos como é o caso dos filhos. No entanto, na visão cosmopolita de Adela Cortina (2013: 66), "temos a capacidade de estender o cuidado para além dos filhos

e do próprio parentesco, a capacidade de chegar aos que nos estão espacialmente distantes e inclusive aqueles que nos são estranhos.". Em suma, com a adoção de uma perspectiva de ação que repouse na ética do cuidado, é inevitável que venha à tona o recordatório natural de cada Homem, que lembra que os seres humanos precisam de ser cuidados para que possam sobreviver e que, simultaneamente, temos que cuidar daqueles que nos são próximos. E esta condição lembrará a "capacidade de chegar aos que estão longe, criando novas noções de vizinhança. Para isso faz falta não apenas poder, mas também querer fazê-lo." (CORTINA, 2013: 72).

Para além da tarefa de cuidarmos de nós e dos outros, surge também a necessidade de cooperar com os que necessitamos, quer seja para sobreviver ou para viver bem, neste caminho de transição de um egoísmo estúpido para uma cooperação inteligente, uma vez que granjear inimigos não será, certamente, das atitudes mais sábias. Pois se há condição universal é a de que "Ao fim e ao cabo todos somos vulneráveis, a interdependência nos constitui e mais vale semear amigos que inimigos, aliados que invejosos e adversários, cooperar do que procurar o conflito. É uma questão de prudência, a mais apreciada das virtudes no mundo grego." (CORTINA, 2013: 76). No atual modelo capitalista dominante, a racionalidade humana é muitas vezes reduzida à racionalidade económica. Talvez por isso, nos tenhamos desabituatedo de olhar a dimensão relacional fora de um contexto competitivo, esquecendo a existência de jogos de soma positiva, isto é a existência de uma perspectiva onde todos podem sair a ganhar. Trata-se da cooperação e através dela constrói-se capital social pois a cooperação gera confiança, amizade e harmonia. A reciprocidade é a base de qualquer cooperação e o egoísmo fica de fora deste projeto onde "a figura do *homo oeconomicus*, maximizador dos seus ganhos, não serve para explicar este tipo de jogos, deve ser substituída, também na economia, pelo «*homo reciprocans*», por um homem capaz de dar e receber, capaz de reciprocitar, capaz de cooperar, e que para além disso se mobiliza também por instintos e emoções, e não apenas pelo cálculo da máxima utilidade" (CORTINA, 2013: 79).

As raízes éticas da democracia

Adela Cortina debruça-se sobre a democracia, como sendo, naturalmente, o regime que potenciará todos os *apriori* que verificámos até aqui. E projeta na democracia as pulsões alternativas que defende. Considera que a democracia que atualmente vivemos não responde às exigências mais profundas, quer do homem, quer da

sociedade. Diz-nos Adela que “a democracia *moralmente desejável e legítima* não se reduz a um mero mecanismo; consiste, antes, num modelo de organização social baseado no reconhecimento da *autonomia dos indivíduos* e de todos os *direitos* implicados pelo exercício da capacidade autolegisladora e no reconhecimento de que a direção da vida comunitária deve ser o resultado da *igual participação* de todos. O respeito à autonomia individual e coletiva só é alcançado numa forma de vida participativa que ajude a desenvolver o senso da justiça.” (CORTINA, 2006: 258).

O chamado *bom governo* vai muito para além de um simples conjunto de procedimentos administrativos, que seguem uma ordem jurídica determinada, com a concordância do povo a que se destinam. Um bom governo representa mais do que isso. É uma forma de vida em sociedade que procura agregar as virtudes e rejeitar os vícios. Adela relata o cenário espanhol, que em nosso entender é bem representativo do que se passa de uma maneira geral nos países ocidentais, onde fatores como a corrupção ou a mentira eleitoral quebram a confiança nos políticos, e no próprio sistema democrático, e geram uma justa indignação. Diz-nos ela que “Neste momento ergue-se um bom número de vozes exigindo mudanças radicais, desde o movimento 15-M, passando pelos protestos diários nas ruas e também por numerosos grupos da sociedade civil que assumiram o compromisso de redigir relatórios sobre os pontos mais pertinentes e fazê-los chegar tanto ao público como aos políticos.” (CORTINA, 2013: 144). A indignação é um elemento social que ajuda a perseguir e a combater a injustiça perpetrada muitas vezes sob a forma institucional. Ao reivindicar justiça e ao procurar soluções alternativas, em nome de todos, a indignação assume-se socialmente como um sentimento ético.

Uma das principais, e mais comuns, reivindicações do nosso tempo assenta na exigência de uma democracia autêntica ou seja, levado à letra, um autêntico governo do povo. A construção de uma democracia autêntica vai muito para além de um conjunto de procedimentos administrativos que culmina no ato eleitoral. O poder comunicativo do Homem, em conjunto com a sua racionalidade, conferem-lhe a capacidade de se organizar num sistema de representação e, por isso, a democracia que vivemos hodiernamente pretende afirmar-se como representativa. Adela, coloca sob a forma de paralelismo a sua leitura sobre a presente democracia e diz-nos que “da mesma maneira que os ricos têm administradores aos quais encomendam a gestão dos seus bens para poderem desfrutar da sua vida privada, os cidadãos dos Estados modernos elegem representantes e encarregam-nos da gestão da coisa pública.” (CORTINA, 2013: 147). Esta cedência, por assim dizer, da posição de legitimidade cidadã a terceiros, combinada com a invasão tecnocrática

da dimensão política, num contexto em que o conceito de liberdade, que outrora era percebido como possibilidade de participação na gestão da coisa pública e atualmente é entendido como a faculdade de usufruto da vida privada, fere brutalmente a ideia de representação. São cada vez mais evidentes os sinais de que estamos perante uma falsa representação. As agremiações partidárias estruturam-se a partir dos seus interesses próprios e relegam para plano secundário a perspectiva primordial da representação do povo. Ao explorar este campo, na senda dos trabalhos de Joseph Schumpeter¹⁰⁴, a nossa autora refere que "não existe uma vontade do povo, senão apenas as vontades particulares dos cidadãos, nem existe tampouco um bem comum, senão interesses em conflito. E como se ainda não fosse suficiente, os governantes nem sequer são verdadeiramente eleitos, apenas ganharam uma competição pelos votos dos cidadãos." (CORTINA, 2013: 149). A partir desta leitura objetiva da forma como a democracia funciona, Schumpeter manifesta a sua clara preferência pela refundação da narrativa que sustenta a democracia, na medida em que considera que a partir daí será possível uma ação bem mais profícua sobre a realidade. A não verificação desta opção conduzirá a que continuemos a laborar num equívoco, povoado por mundos idealizados, sem concretização real, que inviabilizam qualquer tentativa de melhoria dos instrumentos democráticos. Temos então que a democracia é pois, nesta abordagem, "o sistema institucional para chegar às decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decidir por intermédio de uma luta de competição pelo voto do povo" Schumpeter *apud* Adela Cortina (CORTINA, 2013: 149). Não é, portanto, o povo que exerce o poder mas, pelo contrário, são as elites que o exercem tendo por base a conquista do voto popular através de um mecanismo de convencimento. A conclusão a que chegamos é a seguinte: Quanto falamos, atualmente, de democracia, não estamos a falar do governo do povo. Estamos, aliás, longe disso. Na verdade, os governos que exercem o poder nas nossas sociedades são simplesmente governos que foram votados pelo povo. E são votados apenas por uma parte do povo cada vez mais diminuta. Além disso, nem sempre os governos são votados sequer pela maioria do povo, como é o caso dos governos cujos partidos não são detentores de maioria absoluta. Para podermos falar de democracia em sentido amplo e autêntico é necessário reconhecer, em primeiro lugar, não apenas insuficiências no atual modelo mas sim deficiências estruturais

¹⁰⁴ Capitalismo, socialismo e democracia, publicado em 1942. Joseph Alois Schumpeter (Triesch, 8 de fevereiro de 1883 — Taconic, Connecticut, 8 de janeiro de 1950) foi um economista austríaco, um dos mais importantes da primeira metade do século XX.

que impedem os cidadãos de se identificarem com o sistema político e, em segundo lugar, para seguir com Robert Dahl¹⁰⁵ que este modelo "pertence a essa espécie política mais modesta (...) a «poliarquia»" Dahl *apud* Adela Cortina (CORTINA, 2013: 150). No contexto que temos vindo a descrever fica claro que não se encontra salvaguardada a sã relação entre a autonomia do indivíduo e a decisão tomada por aqueles que o deveriam representar. Adela Cortina não considera satisfatório o paradigma democrático contemporâneo e recorda as raízes éticas da democracia, como reflexão para prosseguir a busca e a concretização de uma democracia autêntica. A questão de a maioria ser entendida como a voz de uma alegada vontade geral é, naturalmente, uma convenção. Como tal, o importante na discussão sobre a maioria releva não da sua aceitação incontestável, mas sim da forma como essa maioria é construída pelos agentes políticos. A nossa autora desafia três respostas possíveis sobre a maneira como as maiorias se formam e o tipo de democracia representativa que daí resulta. Temos então a democracia emotiva, a democracia agregativa e a democracia comunicativa também chamada como democracia dos cidadãos ou do povo. É certo que em rigor "Nenhum destes modelos ocorre numa sociedade em estado puro, aparecem sempre mesclados" (CORTINA, 2013: 151). A predominância de cada um dos aspetos antes referidos é que dá nome às tipologias de democracia, neste contexto. Ainda assim, podemos identificar cada uma delas da seguinte forma: A democracia emotiva forma-se quando os eleitores decidem o seu voto em razão de uma manipulação prévia dos seus aspetos emocionais por parte dos que pretendem conquistar a sua preferência. Este tipo de democracia tem subjacente a lógica estritamente instrumental e repousa na construção de uma propositada confusão entre fins e meios, com o intuito único de conquistar o poder. Adela designa esta fórmula de obtenção do poder como uma *má retórica*¹⁰⁶. Previamente ao seu uso, desenvolve-se um trabalho de fundo com vista à produção de um conhecimento segmentado dos eleitores, com a finalidade de possibilitar a manipulação, através do recurso à técnica publicitária de cariz propagandista, e assim conseguir o seu voto. Daqui resulta a

¹⁰⁵ Robert Alan Dahl (Inwood, 17 de dezembro de 1915 - 5 de fevereiro de 2014) foi um professor emérito de ciência política na Universidade Yale, Estados Unidos. Foi um dos mais destacados cientistas políticos e um dos maiores expoentes da reflexão sobre as condições e processos da política democrática contemporânea.

¹⁰⁶ Por outro lado, salvaguarda a existência de uma *boa retórica*. A *boa retórica* é usada na comunicação de uma mensagem que pretenda fazer-se sem qualquer enviesamento e, pelo contrário, deseje transmitir-se com clareza.

crescente presença das empresas de marketing no cenário político, bem como, os avultados orçamentos habitualmente gastos pelos partidos durante as campanhas eleitorais. Há que reconhecer a eficácia que este mecanismo apresenta nas democracias de massas, "porque nelas se conta com *massa* e não com *povo*, com indivíduos *heterónomos*, não com cidadãos *autónomos*." (CORTINA, 2013: 153). A distinção entre estes dois conceitos - massa e povo - merece, em nossa opinião, ser aqui aprofundada pela razão que se prende com uma certa co-construção dos conceitos, na medida em que cada um deles é simultaneamente produtor e produto do tipo de democracia que constrói e pela qual é construído. Temos então, de acordo com Cortina, que *massa* é "um conjunto de indivíduos desorganizados, com pouca interação entre si, um conjunto heterogêneo configurado de tal maneira que os seus membros não são capazes de atuar de forma concertada. (...) Entendemos por povo, pelo contrário, um conjunto de cidadãos, que discordam do ponto de vista dos seus interesses, das suas preferências ou das suas cosmovisões, mas estão unidos pelo diálogo racional, pelo seu empenho em intentar pensar e racionalizar conjuntamente." (CORTINA, 2013: 153). Naturalmente que a massa é ludibriada com relativa facilidade pela emoção forjada pela técnica publicitária. O objetivo deste mecanismo reduz-se a impulsionar a reação dos indivíduos num sentido pré determinado. Podemos afirmar que este engendrar do comportamento das massas escapa a qualquer vestígio de sentido ético ao mesmo tempo que viola os princípios da democracia conquanto não respeita a autonomia dos sujeitos e os trata, enfim, como objetos. Por seu turno, o povo respeita a uma categoria ontológica vinculada entre os seus elementos por uma amizade cívica e promotora de uma atitude dialógica conducente a um debate público enriquecedor das opiniões individuais e clarificador de uma vontade comum.

A democracia agregativa "reconhece que numa sociedade pluralista os desacordos são inevitáveis, mas é consciente da necessidade de chegar a certos acordos por via de maioria." (CORTINA, 2013: 153 e 154) O conceito de maioria surge neste âmbito como uma segunda escolha, ou seja, será sempre desejável a existência de um cenário de unanimidade. Todavia, em termos práticos, tal unanimidade implicaria uma negociação necessariamente longa em termos temporais, o que se traduziria numa paralisia da sociedade. Assim, será, contudo, melhor a aceitação de uma maioria composta pelo somatório dos interesses individuais, que embora não seja o ideal, é sempre preferível a uma minoria. Este modelo viu erguerem-se contra si um conjunto de críticas, que a partir do final do século passado adquiriram visibilidade, e que podemos, com Adela, agrupar em quatro razões originárias. A saber: "1) O agregacionista entende que os cidadãos formam os seus interesses em

privado e depois agregam-nos publicamente, quando em rigor os interesses das pessoas formam-se socialmente. 2) Uma forma de governo na qual os cidadãos apenas buscam o seu interesse particular, como se não fosse possível forjar-se uma certa vontade comum, não é uma democracia autêntica. (...) 3) Reduzir a participação do povo à mera eleição de representantes mediante o voto é abandonar a autonomia dos cidadãos. 4) É possível transformar os interesses contraditórios em vontade comum através da deliberação e da amizade cívica." (CORTINA, 2013: 154). Hoje estas críticas são, porventura, ainda mais evidentes. É tendencialmente consensual, como já referimos neste trabalho, que o Homem se forma na sociedade em que está inserido. Muitas das atitudes, reações e preferências revelam um comportamento mimético resultante das dinâmicas grupais em que cada um se enquadra, não sendo por isso verosímil afirmar que os interesses coletivos repercutem o somatório dos interesses individuais. Igualmente, se cada cidadão for sobretudo indivíduo a sua ação correrá o sério risco de cair num individualismo incompatível com um comportamento ético assente não apenas na autonomia mas, igualmente, na solidariedade. Se cada um pensar em si, o resultado não será, seguramente, igual a se todos pensarem o bem comum. Por outro lado, a redução da participação a um instante fugaz, realizado num escasso momento temporal, normalmente instrumentalizado, não pode ser confundido com uma participação cidadã, mas sim com um embuste social e político. Finalmente, o vínculo social entre os cidadãos, em que a responsabilidade *pelo outro* e o sentido de justiça dão corpo ao que chamámos amizade cívica, conjugada com o diálogo racional, permitirá ultrapassar as dissonâncias e encontrar um caminho comum mobilizador das vontades individuais, transformando-as em vontade comum.

A democracia comunicativa¹⁰⁷ é, segundo Adela Cortina (2013: 155), "aquela em que os cidadãos tentam forjar uma vontade comum em questões de justiça básica, através do diálogo sereno e da amizade cívica. Conta, pois, com povo, mais do que com massa.". Conforme vimos, anteriormente, o povo apesar de reconhecer as discordâncias como um elemento caracterizador das sociedades, não deixa que isso inviabilize o diálogo na procura de entendimentos comuns no que toca a aspetos de mínimos de justiça. Uma pessoa isolada não é capaz de perceber o sentido de justiça, precisa para isso de estabelecer diálogo com os outros, em condições de racionalidade. É na troca de argumentação que tende a alcançar-se um maior esclarecimento. Afiança Adela que "Sem contar com um povo unido por uma

¹⁰⁷ A autora sublinha que a democracia comunicativa é considerada uma variante da democracia deliberativa.

amizade cívica não existe democracia possível." (CORTINA, 2013: 156). É nesse traço de noção de pertença a um núcleo de objetivos comuns e no respeito pela diversidade que sempre existirá, que repousa a possibilidade de construção de uma democracia do povo. Acrescenta Cortina que "se é certo que a democracia exige uma identificação entre os autores das leis e os seus destinatários, não é aceitável que uma parte da população perceba algumas leis como injustas. É preciso esforço para se descobrirem acordos sobre mínimos de justiça." (CORTINA, 2013: 156). A democracia dos cidadãos é, para o caso, representativa, mas só o é, verdadeiramente, se o povo for o agente mais ativo do processo. Os assuntos públicos poderão ser tratados através de representantes eleitos, aos quais serão exigidas competências para tal efeito, e serão particulares depositários dessa responsabilidade, sendo que para tal é fundamental que se proceda a um conjunto de reformas. Trata-se de uma visão que reconhece os defeitos do atual sistema, e que pretende ultrapassá-los, sem contudo desprezar um enorme capital de experiência acumulada ao longo do tempo. No fundo, trata-se de conforme diz o, tantas vezes referido, povo, *não deitar fora o bebé juntamente com a água do banho*. Para que esta mudança se opere são necessárias "pelo menos quatro reformas: tratar de assegurar a todos pelo menos os mínimos económicos, sociais e políticos, aperfeiçoar os mecanismos de representação para que seja autêntica, dar maior protagonismo aos cidadãos, e propiciar o desenvolvimento de uma cidadania ativa, disposta a assumir com responsabilidade o seu protagonismo." (CORTINA, 2013: 157). A primeira das reformas enumeradas é hoje consensual em todos os quadrantes da sociedade. Naturalmente, não pode esperar-se que alguém tenha o impulso de participar politicamente, ou se interesse pelo debate público, se não tem na sua esfera pessoal ou familiar pelo menos os meios de subsistência básicos. A questão da representação é outro dos pilares para a melhoria objetiva da democracia e passa, entre outros aspetos, pela possibilidade de ir além das listas apresentadas pelos partidos políticos. Esta opção tenderá a desabilitar as escolhas partidárias com base em fidelidades assentes no favor e no patrocínio. No atual paradigma as agremiações partidárias tendem a comportar-se como se fossem um fim em si mesmas, quando na verdade são apenas um meio, entre outros possíveis, de realização de algo maior, que é a democracia representativa. Acabar com a partidarização da vida pública e promover uma aproximação sem precedentes entre representantes e representados é pois um desígnio que é determinante cumprir, para que os cidadãos possam expressar a sua vontade. O protagonismo que atualmente falta aos cidadãos é, em grande parte, explicado pela ausência de fóruns capazes de dar corpo a essa vontade coletiva e obterem o reconhecimento do sistema democrático formal. Detalha-nos Adela Cortina que é premente

"multiplicar as instâncias de deliberação pública, em comissões, comités e outros lugares qualificados da sociedade civil, impulsionar as «conferências de cidadãos», e abrir espaços para que as pessoas possam expressar os seus pontos de vista em novas ágoras." (CORTINA, 2013: 158). Estes espaços de verdadeira opinião pública, vitais para as sociedades pluralistas, devem atender ao impulso das novas formas de comunicação, nomeadamente a internet, mas deverão ir além disso e descobrir espaços físicos de encontro e debate. Na verdade, nada é mais real, gratificante e frutífero do que a comunicação integral que o encontro físico proporciona. Adela não deixa de assumir uma posição de forte convergência alterglobalista ao defender que se deverá ir mais além e "delimitar, como mínimo, uma parte do domínio público e deixá-la nas mãos dos cidadãos para que decidam onde deve investir-se, mediante deliberação bem institucionalizada e controlada, aprendendo de experiências como as de Porto Alegre, Villa del Rosario, Kerala e uma infinidade de lugares" (CORTINA, 2013: 158). O grande objetivo é a elevação gradual de uma democracia autêntica onde se cumpra o propósito de que os destinatários das leis possam ser igualmente os seus autores. No início do caminho estão a representação e a participação.

Em suma, a ética é aqui necessária para permitir a construção de um paradigma que se caracterize por uma democracia autêntica e para tal seja, na realidade, o governo do povo.

Mas será legítima esta expectativa? Adela Cortina confirma que sim e justifica-o com o facto de a democracia ter no seu ADN raízes éticas. Em primeiro lugar importa referir o consenso que historicamente se foi construindo em torno da ideia de que a democracia constitui a melhor das formas conhecidas de governo. Ultrapassados séculos que foram determinantes na consolidação do abandono das aristocracias, tiranias, monarquias e oligarquias, as experiências sociologicamente verificadas com os totalitarismos do século passado que cercearam direitos, geraram injustiça e cometeram atrocidades, de algum modo promoveram a chancela da bondade da democracia sobre as outras possibilidades. Adela Cortina identifica a origem de tal prevalência com a existência de um conteúdo ético. Para ela "As raízes éticas que viriam a legitimar positivamente a democracia frente a outros regimes possíveis seriam fundamentalmente três: 1) O sistema de contrapesos dificulta os totalitarismos e as tiranias até chegar a torná-los impossíveis. 2) A democracia é o regime próprio dos cidadãos, que se sabem senhores, e não servos nem escravos, autónomos, e não heterónomos. Que sabem que o são em igualdade de direito, porque todos são igualmente cidadãos. 3) Uma vez desaparecida a legitimação divina do poder político, a única legitimidade racional das leis é a de uma forma de

governo que identifica os autores das leis com os seus destinatários, que plasma na vida política aquela ideia kantiana da liberdade política «eu não posso obedecer a mais leis do que aquelas às quais estaria disposto a dar o meu consentimento»." (CORTINA, 2010: 10 e 11). Não obstante este ADN ético reconhecido à democracia, a sua implementação levantou, e levanta, problemas, e o seu enviesamento e distorção obrigam a uma reflexão e aperfeiçoamento permanentes.

Síntese da perspectiva de Adela Cortina

Adela Cortina reconhece, mas contesta e fundamenta a contestação sobre o domínio das normas técnicas. Não aceita que a moral esteja ausente da configuração normativa. Para ela, a realidade moral do tempo contemporâneo é dominada por um critério economicista nascido de uma razão técnica, perfeitamente instrumental, que castra qualquer indício de pluralidade. Resta um património de mínimos civilizacionais que assume o respeito pelas diferenças e assegura a legítima expectativa do reencontro do plural e da realização plena da autonomia humana. A razão deve alicerçar-se na moral.

A ética atual é passiva e por isso não cumpre a tarefa que o seu papel determina. O futuro solicita um novo paradigma ético que Adela faz assentar no diálogo, pois permite alinhar o *comum* sem perder a autonomia. Tende a operar o consenso, e só o consenso é capaz de produzir a legitimidade. É através dele que se gera a concórdia, por oposição ao simples pacto estratégico.

Combate teoricamente o cientificismo elevado à condição de ideologia, bem como a refutação que este faz da moral. Formula uma apreciação do progresso como um processo de racionalização que vai expressar-se na estrutura social, sobretudo na sua dimensão económica. Parte da ética discursiva para apresentar, através dela, uma matriz racional que fundamentará uma teoria dos direitos humanos, baseada na pragmática linguística e na competência comunicativa. Sustenta uma superação do individualismo e do coletivismo por foco na autonomia e na solidariedade. Ao mesmo tempo que dá primazia à realidade, por oposição à utopia. Considera que só numa sociedade moralmente pluralista será verosímil a existência de bases para a construção de uma verdadeira cidadania. Defende que o capitalismo não contribui para a formação do carácter. O carácter precisa de amadurecimento, de corrigir erros, de tempo longo. Tudo isto, contrário ao imediatismo capitalista. Acredita numa ética do cuidado. É no cuidar que reside a base da moralidade. A ética do cuidado tem dois planos: o sujeito do cuidado e o sujeito que cuida. Esquecemos a dimensão relacional da cooperação uma vez que o modelo capitalista impele todas

as variáveis para a competição. É preciso trocar o egoísmo pela reciprocidade. Para Adela, a democracia tem no seu ADN o potencial construtor de uma sociedade alternativa. Diferente daquela em que vivemos e que se materializa num simples mecanismo. Estamos, portanto, perante um falso sistema de representação democrática. Nesse sentido, Adela Corina apresenta-nos três tipos de democracia, e nelas uma última que culmina na construção de novas *ágoras*, para que se cumpra o objetivo de que os destinatários das leis sejam, simultaneamente, os seus autores.

5. Carlos Taibo: em busca de espaços de autonomia e de uma nova sociedade

Carlos Taibo considera que estamos no limiar do colapso do capitalismo e encontra nas antigas lutas anarquistas as propostas e o ânimo para formular uma resposta alternativa ao colapso. Não concebe uma reviravolta por qualquer via institucional o que não significa que despreze a organização. Não aceita, isso sim, qualquer hierarquia que atribua o predomínio de um homem sobre outro. Vê no Estado um aliado do sistema capitalista e não perspectiva a sua existência fora dessa realidade. Aposta na democracia direta como única forma de construção de um sistema de vivência coletiva. Não considera a representação democrática, muito menos a via eleitoral, como um mecanismo possível de induzir qualquer mudança. Critica e distancia-se recorrentemente do marxismo pois confessa que "apresentar Marx como um pensador libertário é violentar a realidade." (TAIBO, 2013: 118). Vê no anarco-sindicalismo, na luta de classes e na cidadania, formas de resistir e combater o modelo atual e de promoção de práticas autogestionárias. Acredita no potencial do decrescimento, mas subordina-o ao contexto libertário.

O autor - Carlos Taibo

Carlos Taibo nasceu em Madrid a 12 de maio de 1956. É um escritor contemporâneo, professor titular de Ciência Política e da Administração na Universidade Autónoma de Madrid. Assumido anticapitalista, firme partidário do movimento antiglobalização, do decrescimento, da autogestão e da democracia direta, Carlos Taibo define-se como anarquista e colabora, desde há muito, com as organizações libertárias em Espanha, nomeadamente a CNT (Confederação Nacional do Trabalho)¹⁰⁸ e a CGT (Confederação Geral do Trabalho). Considera que a globalização tem avançado em direção a um caos que escapa a qualquer

¹⁰⁸ Fundada em 1910 em Barcelona, a partir da "Unión de las Sociedades Obreras" não vinculadas às correntes social-democratas, a CNT segue fiel aos seus princípios anarcossindicalistas, e é a única herdeira no Estado espanhol do espírito da Primeira Internacional. A CNT é, hoje por enquanto, o único sindicato no Estado espanhol totalmente independente de diretrizes políticas, na qual quem decide são os trabalhadores nele filiados e não um qualquer comité de profissionais do sindicalismo, que renuncia ao financiamento do Estado, bem como do patronato, para manter a sua independência económica, e que não deixa as negociações nas mãos de intermediários.

controle. Contesta o crescimento económico uma vez que o considera responsável pela degradação das esferas social, económica e política. Para ele a associação que é feita, pelos agentes do sistema capitalista, entre crescimento e progresso e bem-estar, não tem correspondência com os factos que a realidade expressa. Entende que o decrescimento pode ser, conjuntamente com as ações de subtrair urbanização, tecnologia e complexidade ao contexto social, o caminho alternativo para a sociedade em tempo de pós globalização. Tem editados mais de três dezenas de livros. Entre outros: *Movimientos antiglobalización*, Madrid: Los libros de la Catarata, 2007, *Su Crisis y la nuestra*, Madrid: Los libros de la Catarata, 2010, *Libertari@s*, Barcelona: Los libros del lince, 2010, *Decrecimiento, Crise, Capitalismo*, Edição Digital: Estaleiro Editora, 2010, *Estado de alarma*, Madrid: Los libros de la Catarata, 2011, *El 15-M en sesenta preguntas*, Madrid: Los libros de la Catarata, 2011, *Que no se apague la luz - un diario de campo del 15-M*, Madrid: Los libros de la Catarata, 2012, *Repensar la anarquía*, Madrid: Los libros de la Catarata, 2013 e *El 15-M: Una brevísima introducción*, La Coruña: Editorial Trifolium, 2014.

A perspectiva de Carlos Taibo

Carlos Taibo é um assumido anticapitalista, crítico de uma certa esquerda social¹⁰⁹ equivocada e que equivoca (p.e. a esquerda unida que procura atrair os descontentes socialistas) bem como dos sindicatos CCOO (Comisiones Obreras) e UGT (Unión Generale de Trabajadores) que acaba por considerar como dois pilares do capitalismo realmente existente. Combate a ideia do Estado do bem-estar pois considera-o uma forma de dominação capitalista do Norte desenvolvido. Entende que o grosso dos movimentos que realmente projetam uma alternativa alterglobalista, bem como o sindicalismo de resistência, são a esquerda verdadeira. Carlos Taibo chama-a de esquerda radical "A sua convergência com a esquerda política é nula." (TAIBO, 2011: 15). A esquerda alternativa procura resposta para questões como a da criação de novos espaços de participação autónomos e do surgimento de formas de democracia autogestionária, através da contestação do atual paradigma dogmático do direito de propriedade no modelo capitalista e dos impactos da lógica do crescimento e do consumo. Por seu lado, a esquerda política

¹⁰⁹ Ainda assim em 2010 o autor considera que apesar dos problemas que esta esquerda apresenta, "mantém hasteadas bandeiras e formas de organização que confluem para o projeto anticapitalista, decrescentista, autogestionário e antipatriarcal". (TAIBO, 2010: 9).

(que Taibo coloca em paralelo com os burocratas sindicais e com os economistas designados antineoliberais) procura organizar o sistema de uma forma diferente, sem contudo sair dele. A razão para tal comportamento radica na condição objetiva destas pessoas viverem à margem da repressão que atinge o "povo de esquerda"¹¹⁰.

Leituras da crise

Taibo critica abertamente os defensores do desenvolvimento sustentável para os quais as crises ecológicas não existem. E para ele é precisamente o domínio ambiental, somado às restantes contestações históricas (no sentido de tradicionais), que implica se tenha que lutar de maneira radical para encontrar urgentemente um projeto fora do capitalismo. No que respeita à crise financeira que nos assola, o autor considera que a mesma se expressa tendo o seu alicerce noutras crises mais profundas. Ou seja, a crise atual tem um caráter múltiplo, e é de muito mais difícil resolução, o que a distingue¹¹¹ da crise de há mais de oitenta anos (1929)¹¹² e que a categoriza como combinação explosiva. A saber, a crise do capitalismo global com um âmbito especulativo, financeiro e desregulador, congrega na sua génese três dimensões. Uma dimensão de alteração climática com inequívocas consequências negativas, cada vez mais frequentes, cujas respostas habitualmente encontradas quer ao nível dos governos, quer ao nível das instituições internacionais, não passam de paliativos; uma dimensão ligada ao encarecimento das matérias-primas energéticas que suportam o desenvolvimento dos países ricos de mãos dadas com o espólio dos recursos dos países pobres¹¹³. Neste campo também não têm sido encontradas as

¹¹⁰ Expressão da nossa responsabilidade. Originalmente Carlos Taibo fala de esquerda social, todavia enquadrando a expressão no contexto semântico optámos por utilizar "povo de esquerda" pois clarifica a ideia que subjaz ao texto.

¹¹¹ Se alguns a comparam à crise de 1929, fazem-no com o propósito de transmitir tranquilidade.

¹¹² A título de exemplo, e tomando como referência que o modelo keynesiano funcionou como resposta para salvar o modelo capitalista em 1929, hoje seria absolutamente impensável como são os limites ambientais e de finitude dos recursos. Os que sustentam, por exemplo, que a construção em massa de infraestruturas rodoviárias são uma solução, são incapazes de explicar quem as utilizará quando dentro de alguns anos um litro de combustível custe sete ou oito vezes mais.

¹¹³ Sublinhamos que enquanto na obra *Su crisis y la nuestra* Carlos Taibo apresenta a questão do elevado preço das matérias primas como fator separado do espólio aos países mais pobres, no livro

medidas necessárias para promover soluções equilibradas que permitam alterar o estado da situação. Ao invés a ausência das ações deixa perceber que se espera por uma qualquer solução milagrosa "vinculada a uma fé cega e irracional na aparição de dispositivos e tecnologias que resolverão os problemas" (TAIBO, 2010: 12); e, finalmente, a dimensão associada ao crescimento demográfico que, segundo ele, nos confronta com aspetos muito delicados, uma vez que se verifica com bastante acuidade nas regiões mais pobres do planeta.

Os que se dizem social-democratas passaram a abraçar concepções políticas neoliberais. Passaram a acatar um conjunto de regras restritivas que os desviou do que poderiam ser projetos respeitáveis, "assim o demonstram o caso da União Europeia"¹¹⁴ (TAIBO, 2010:16). No fundo a social-democracia pretendia afirmar a possibilidade de gerir o modelo capitalista de uma maneira civilizada o que manifestamente se demonstrou impraticável. Além disso, a consequência prática passou pela "perda do hábito de assumirem e desencadearem projetos de cariz diferente." (TAIBO, 2010: 16). Tal crise não gera, portanto, respostas adequadas, cuja principal seria sair do modelo capitalista. Ao invés a ideia que perpassa sistematicamente é a de que não foi o sistema que falhou, mas tão somente os protagonistas que supostamente não terão estado à altura do que as circunstâncias exigiam. A crise, no entanto, não é de regulação do capitalismo. A crise é do próprio capitalismo. Nas discussões, porventura numerosas mas ainda assim pouco profundas, que versam a questão da crise faltam habitualmente dois elementos essenciais. O primeiro a assunção da "condição de permanente injustiça e desigualdade que caracterizam o capitalismo" (TAIBO, 2011: 24) e em segundo os "limites do meio ambiente e de recursos do planeta" (TAIBO, 2011: 24). Para Taibo é fulcral colocar o conceito de pegada ecológica no centro da discussão e ainda assim ter consciência de que os limites materiais foram há muito ultrapassados estando atualmente a consumo os recursos das gerações vindouras. Se é certo que estas preocupações conduziram nos últimos anos a uma redução da velocidade neste consumo, a verdade é que o rumo continua a ser o mesmo. Não há, hoje em dia, nas concepções políticas vigentes em torno dos poderes

Estado de alarma, publicado um ano mais tarde, o autor junta estes dois fatores num só item e acrescenta como terceiro aspeto o problema do crescimento demográfico.

114 O autor indica a título de exemplo "o tratado de Maastricht e o próprio tratado de Lisboa, que refletem dramaticamente como a família socialista/social democrata dentro da União Europeia perderam a sua marca identitária em favor das famílias conservadoras e liberais" (TAIBO, 2010: 16).

estabelecidos, qualquer tipo de projeto que pense "sequer marginalmente, no futuro" (TAIBO, 2010: 16). Acresce que, contrariamente ao que algumas fações ainda pretendem fazer crer, não é o capitalismo verde a solução. Carlos taibo refere as palavras do anarquista francês Jean-Pierre Tertrais para salientar que tal caminho apenas "aspiraria a contaminar um pouco menos para poder contaminar durante mais tempo." (TAIBO, 2010: 17) e reforça a ideia de que é fundamental "livrarmos de toda o palavreado oco que anda em torno do "desenvolvimento sustentável", das empresas "cívicas", da "responsabilidade social corporativa" ou das diversas etiquetas éticas. Há muitas razões para concluir que o propósito principal, para não dizer único, de toda essa parafernália é permitir, sem mais, o lavar de cara de empresas que, isso sim, bem necessitadas estão dele." (TAIBO, 2010: 17). Torna-se assim óbvio que, mesmo que os aspetos financeiros de cada crise sejam ultrapassados temporariamente, a mesma, ou sob outra forma, regressará com os seus efeitos nefastos, uma vez que as suas causas não só não são resolvidas, como muitos dos critérios que as suportam sofrem uma contínua aceleração. O autor afirma a suspeita de que existe, em matéria de opinião pública, uma espécie de gestão da comunicação no que toca a dizer-se que uma crise começou ou que uma crise terminou. Ainda que não fosse assumido com clareza pelas instituições com peso na formação da opinião coletiva, "Que o capitalismo global já estava em crise manifesta antes de setembro de 2007 era uma evidência para qualquer analista sensível." (TAIBO, 2010: 21). De igual forma, quando nos vierem afirmar que crise está superada, não poderemos aceitá-lo de forma inteligente, desde logo, porque nada de estrutural mudou.

Levantam-se questões como sejam a difícil identificação entre o público e o privado o que torna insuficiente a simples reivindicação do público. Por outro lado, a crise funciona como uma cortina de fumo para questões como a desregulamentação e o fácil despedimento. Taibo retoma uma interpretação comum a muitos setores de esquerda crítica da perspectiva soviética, para reafirmar a convicção de que aquilo que se passou em matéria económica na antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), nomeadamente a forma como foi estabelecida a dicotomia entre propriedade pública e propriedade privada, fica distante daquilo que a posição desses referidos setores da esquerda consideram uma verdadeira diferenciação entre público e privado. Diz-nos, de acordo com a sua reinterpretação da História, Carlos Taibo (2010: 22) "É verdade há vinte anos não faltaram os que preferiram fechar os olhos perante uma lição emblemática que nascia do fracassar da experiência soviética: a que sugeria que é um erro crasso confundir o que deveria ser a nossa aposta a propriedade pública *socializada*, ao serviço de todos e submetida à

capacidade de decisão de todos, com o que ganhou corpo na URSS, isto é, uma propriedade pública *estatizada e nacionalizada*, descaradamente ao serviço da burocracia dirigente.". Todos os que assumiram que a prática, essa prática falhada segundo o autor, absorvia o conceito e qualquer hipótese de fazer diferente, têm no presente momento da História uma renovada oportunidade de verificar que a importância desse *público* é tal, que vale a pena voltar a construir uma ação pública que, naturalmente, incorpore a necessária aprendizagem para que evite os erros do passado.

A crise tem pois, como já dissemos, servido de escape para possibilitar trilhar caminhos que são genuinamente timbre do modelo capitalista de governação global, desviando inclusive a concretização de alguns mecanismos compensatórios do próprio sistema, como é o exemplo dos Objetivos do Milénio para o Desenvolvimento. Quando a crise foi assumida institucionalmente em 2008, foi dito que a concretização dos referidos objetivos estaria em causa devido à necessidade de afetar recursos às necessidades imediatas que haviam surgido. Esta abordagem sugere que antes da assunção formal da crise se tinham dado passos firmes na concretização da eliminação das carências que estão na base da declaração dos Objetivos do Milénio o que, manifestamente, nunca aconteceu.

É no mínimo estranho que os países ricos não encontrem espaço para uma discussão séria sobre a necessidade de repensar o trajeto e considerar um decrescimento da produção e do consumo. Curiosa a frase com que o autor nos descreve esta (não) relação entre países: "a maioria dos habitantes dos países pobres adoraria desfrutar ainda que por umas poucas horas do ponto mais crítico da nossa recessão económica" (TAIBO, 2010: 12). Para Carlos Taibo, ninguém duvida que o crescimento económico não confere coesão social. Que tem impactos negativos no ambiente, que esgota os recursos naturais subtraindo-os em antagonismo com o princípio de responsabilidade para com as gerações futuras e que, na realidade, tem conduzido a um modo de vida, até certo ponto escravo, sujeito aos ditames do crédito, da publicidade e da obsolescência e que cultiva a ilusão pura de que seremos mais felizes se consumirmos cada vez mais.

É, portanto, preciso justapor a solidariedade e o altruísmo, a repartição do trabalho, a primazia do local, entre outras. Em suma, é necessário construir uma sobriedade e uma simplicidade voluntária compatíveis com o decrescimento.

A crise representa uma idade de ouro para os movimentos de contestação pois muitas pessoas estão agora disponíveis a ouvir mensagens que noutra contexto não ouviriam. Ainda assim, quem contesta deverá associar ao tema do trabalho

assalariado e da mercadoria, os limites do ambiente e dos recursos do planeta. Para Taibo a consolidação desses movimentos é por demais importante na medida em que ele supõe que, tal como a seguir à crise de 1929 surgiram movimentos nazis, também agora poderão surgir tensões semelhantes, todavia piores pois, segundo ele, surgirão não em grupos marginais mas sim nos centros de poder político e económico. Teme pelo surgimento de um darwinismo social. A perspectiva dos que consideram que o capitalismo possa ser recapacitado e retificado ignora a realidade do tempo histórico presente. A prioridade consiste não em contestar radicalmente a ordem existente, mas tão somente em ocupar o campo deixado vago pelos socialistas e social-democratas que se ocupam em exclusivo da defesa do estado de bem-estar marcadamente capitalista, ou seja, que reclamam deixar tudo como está. O autor partilha uma visão, segundo a qual, qualquer perspectiva emancipatória terá obrigatoriamente que questionar a ordem da propriedade capitalista, e é necessário que reclame a "autogestão generalizada, procure criar novos espaços autónomos fora do sistema dominante, aposte nos países centrais para estratégias de decrescimento e proporcione, em suma, a organização a partir da base" (TAIBO, 2011: 29). Carlos Taibo considera que os debates sobre os elementos referidos terão sido prematuramente encerrados no passado. Temos que manter no horizonte questões como sejam o que produzimos, com que o fazemos e ao serviço de quem, sob pena de darmos corpo à afirmação: *pão para hoje e fome para amanhã*. No entanto, no momento atual talvez seja oportuno "resgatar de novo a conhecida afirmação de Gramsci que retrata um cenário, trágico, em que o que é velho ainda não morreu e o que é novo ainda não nasceu." (TAIBO, 2011: 32).

É notório que as medidas que os governos e as instituições internacionais apontam para combater os impactos ambientais são não apenas insuficientes, como parecem configurar o caminho para novas oportunidades de negócio e não tanto o "encarar sério e com todas as consequências a catástrofe ambiental que se avizinha" (TAIBO, 2010: 116). Se a maioria das sociedades do presente se encontra vinculada a uma lógica de produção, de competitividade e de consumo, então é necessário apontar algumas medidas que, no curto prazo, serão essenciais de molde a inverter a trajetória. Desde logo, é fundamental reabilitar o peso da vida social e relacional pois essa dimensão funcionará como alicerce das demais medidas. Conforme já dissemos, Carlos Taibo preconiza a primazia da dimensão local face à dimensão global. Esta abordagem reúne um potencial denso de recuperação de vivências económicas e sociais respeitadoras do ambiente e adaptáveis à concretização de sistemas simples, de democracia direta e de autogestão. Devemos, portanto, batalhar pela redução, ou mesmo o cancelamento, da produção dos setores de

atividade que estão na base de um crescimento assombroso da pegada ecológica na sociedades do Norte, designadamente da indústria automóvel, da construção, da aviação, da militar e da publicidade. Igualmente, a agricultura ecológica deve ser urgentemente recuperada. Também, a redução da dimensão de muitas infraestruturas de transportes deve ser uma aposta, em substituição por exemplo de autoestradas e ferrovias de alta velocidade, verdadeiros gastadouros de combustíveis fósseis, com altíssimos consumos energéticos e indutoras da desertificação territorial. A redução da atividade económica nos setores anteriormente referidos conduzirá, naturalmente, a um aumento do desemprego, pelo que importa apontar soluções que combatam tal impacto. Para além do relançamento de atividades respeitadoras das necessidades sociais e do ambiente, é essencial regressar a uma luta, cara aos sindicatos há umas décadas de anos a esta parte, como seja a repartição justa e equitativa do trabalho através da redução do número de horas trabalhadas. Reduzir as estruturas relacionadas com consumos supérfluos, associado à redução do número de horas trabalhadas, possibilitará o reforço da dimensão relacional (particularmente a familiar e a didática) e a substituição da parcela consumista por elementos de criatividade e realização pessoal e coletiva.

Sobre a globalização capitalista

Para o autor é notório que a globalização é a expressão da radicalização e da aceleração de um conjunto de tendências intrínsecas à estrutura do capitalismo tradicional. Há mesmo uma "linha de continuidade entre o que no passado chamámos imperialismo e capitalismo e ao que hoje nos vemos impelidos a chamar com muitas cautelas, globalização" (ESTÉVEZ E TAIBO, 2008: 353 e 354). Surgida em meados dos anos noventa do século passado, o vocábulo carregava, segundo Taibo, intenções sinistras e direcionadas. É um fenómeno cuja essência se caracteriza "como teremos oportunidade de sublinhar, pela especulação, a concentração da riqueza, a deslocalização, o desaparecimento dos controlos políticos e das almofadas sociais, e, por fim, a ratificação das velhas desigualdades e exclusões." (TAIBO, 2007: 16). Para compreender melhor o seu surgimento, é necessário recuar até meados do século XX e verificar que após o final da Segunda Guerra mundial se viveram anos atípicos de prosperidade caracterizados por algumas mudanças profundas como foram, por exemplo, o esbatimento de grande parte das barreiras aduaneiras, o desenvolvimento da técnica com um enorme impacto na produção em massa, a segmentação dos processos produtivos ou o fortíssimo desenvolvimento dos meios de transporte que vieram encurtar em muito as distâncias entre as várias regiões. A consolidação desta nova perspetiva económica,

"em que o imaterial e o conhecimento adquiriram um relevo singular, viu-se provavelmente acelerada pela queda dos sistemas de tipo soviético e pelo esgotamento das características singulares que distinguiam o modelo chinês." (TAIBO, 2007: 17). Tudo isto agudizou os traços do capitalismo pré existente, que passou a revelar uma dimensão jamais vista na História. A dinâmica, então vivida, começou a originar uma grande concentração de capitais, o que foi decisivo para a reconfiguração do tecido empresarial, com o crescimento desmedido das empresas multinacionais, com volumes de negócio bastante superiores à riqueza de vários países, e ao desaparecimento de muitas pequenas e médias empresas que, na maioria dos casos, garantiam a manutenção dos equilíbrios territoriais. O culminar foi que a riqueza se viu cada vez mais concentrada em termos planetários.

A globalização assenta num conjunto de mitos como sejam tratar-se de um processo descentralizado e uniforme, e possuir uma vocação tendencialmente igualitária e espontânea. Segundo Taibo, o primeiro aspeto merece contestação pois o fenómeno *globalização* é estimulado e controlado a partir daquilo a que chama *os três núcleos do poder capitalista*: os (Estados Unidos da América) EUA, a (União Europeia) UE e o Japão, na medida em que das empresas transnacionais cuja responsabilidade na globalização é estruturante, mais de 80% estão sediadas num desses três territórios e as restantes são, pelo menos, dirigidas e controladas a partir do Norte. De igual modo, as estatísticas sobre os fluxos comerciais entre as regiões pautam-se pelo desequilíbrio. No que respeita ao igualitarismo, tal é facilmente desmentido quando sabemos que metade da população global vive com menos de dois dólares por dia e desta cerca de oitenta por cento vive em situação de pobreza extrema. Além disso, as três maiores fortunas encontram equivalente no PIB dos 48 países mais pobres. Por último, a espontaneidade não é também uma característica da globalização pois, como já vimos, as empresas transnacionais que são o pilar crucial deste fenómeno e desta dinâmica, nunca deixaram, ainda menos agora, nada ao acaso no que toca à sua ação estratégica com vista unicamente à obtenção do lucro.

Os efeitos da globalização são substancialmente distintos entre o Norte desenvolvido e o Sul pobre. Obviamente, em determinados territórios e em certos setores há resultados que podem ser considerados satisfatórios. Todavia, o que impera é o desequilíbrio nas trocas económicas que não são nem saudáveis, nem sustentadas, nem encaram qualquer solução relativamente aos problemas ambientais. A globalização lança o cenário de uma incerteza crescente, com os respetivos efeitos nefastos que é, desde logo, provocada pela caráter especulativo das relações económicas. A economia material de cariz produtivo perdeu a

importância no seio da lógica especulativa dominante. Por outro lado, a questão da deslocalização configura-se como outro dos principais impactos negativos da globalização. A deslocalização segue um caminho de busca desenfreada de mão-de-obra barata, para explorar as vantagens fiscais e os proveitos para as referidas *máquinas* transnacionais e não a bem das populações recetoras. Da conjugação dos vários impactos, e com o fundamento da competitividade, resulta uma desumanização das condições de trabalho assalariado a nível planetário com "horários que se prolongam, salários que recuam, direitos que retrocedem e uma precariedade universal." (ESTÉVEZ E TAIBO, 2008: 363).

O sentido da globalização baseia-se numa "filosofia macabra" (TAIBO, 2007: 22) que é perfeitamente captado, segundo Taibo, num reporte de 1992, sobre a economia do meio ambiente, elaborado sob a responsabilidade de L. Summers, então economista chefe do Banco Mundial. Nesse documento é dada como justificada a transferência das indústrias fortemente poluentes para territórios do terceiro mundo. L. Summers apresenta três razões para sustentar esta posição. A primeira prende-se com o facto dos países de terceiro mundo apresentarem salários mais baixos, o que significaria que os custos económicos derivados "da contaminação e derivados do aumento do número de doenças e mortes serão também bastante inferiores nos países mais pobres." (TAIBO, 2007: 22). O segundo aspeto refere-se ao facto de o terceiro mundo ter níveis de poluição e contaminação muito baixos, pelo que deverá poluir-se e contaminar-se ali. O terceiro fator diz-nos que os pobres não se preocupam muito com as questões da política ambiental. O *infeliz*¹¹⁵ reporte continua a desfiar supostos argumentos para sustentar a posição inicial, e a dado momento é mesmo afirmado pelo economista, e citado por Carlos Taibo (2007: 22 e 23), "A preocupação por um agente que causa uma possibilidade entre um milhão de contrair um cancro na próstata será muito maior num país em que a população vive o suficiente para poder contrair esse tipo de cancro do que noutro em que a mortalidade antes dos cinco anos de idade é de 200 por mil". Este episódio é para o nosso autor, como dissemos, paradigmático da visão da globalização que não coloca em pé de igualdade - nem tampouco perto disso - as regiões do mundo e distingue-as unicamente de acordo com critérios primários que se resumem à dualidade entre ricos e pobres. Esquece, esta visão, que cada uma das regiões é composta por vidas e, nesse caso, não as valora de igual maneira.

¹¹⁵ O termo "infeliz" é da nossa responsabilidade.

É também uma das marcas da globalização capitalista, o recuo dos poderes políticos. Quem efetivamente dita as ordens que gerem este sistema "são as gigantescas corporações económico-financeiras, que operam na sombra dos poderes formais, que nos ditam e sem contestação a maioria das regras do jogo" (TAIBO, 2007: 23). É candura pensar que a capacidade de decisão está do lado dos representantes políticos. O alcance é simples: a esfera da política está sequestrada pelos grandes interesses de natureza económica, o que degrada cada vez mais a democracia meramente formal em que vivemos. Carlos Taibo, situa, corretamente em nossa opinião, a abrangência desfocada da problemática relação entre o poder político e os grandes interesses ao expor que "não deixava de ser surpreendente que o ex presidente do Governo espanhol, J. M. Aznar, questionasse com frequência pela legitimidade que assistia os movimentos antiglobalização. Aznar queria saber quem tinha elegido os porta-vozes desses movimentos e quem eles representavam. Ainda que estivesse no seu pleno direito de se questionar, não teria, por acaso, sido preferível que se interrogasse por algo mais importante, e que, entretanto, examinasse as credenciais democráticas, e os métodos de eleição, dos responsáveis máximos do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial, ou dos donos das grandes empresas transnacionais." (TAIBO, 2007: 24). Em síntese, os poderes políticos tradicionais, outrora com capacidade de intervenção, cederam o passo à lógica dominante.

A globalização foi acompanhada de um fortíssimo crescimento dos fluxos migratórios com destino ao Norte (não motivado por qualquer projeto de vida apelativa, mas pela fuga ao sofrimento) suportado, igualmente, pelo crescimento demográfico dos países pobres, as agressões ambientais, os conflitos militares de raiz energética e geoestratégica das potências regionais e mundiais. Então, "se o nosso propósito é conseguir que todos os seres humanos levem uma vida digna, bem como recuperar o equilíbrio com o meio-ambiente devemos prescindir de todas aquelas fórmulas que colocam acima de tudo a obtenção de lucros e a satisfação dos interesses de alguns." (ESTÉVEZ E TAIBO, 2008: 364 e 365). Carlos Taibo estabelece uma comparação com o renascimento. Para ele, tal como o renascimento abandonou uma mundivisão assente em práticas que, com o custo da exclusão para muitos, promovia o benefício das classes poderosas, também atualmente num quadro contextual semelhante poderá e deverá surgir uma resposta de semelhança histórica. A globalização reduziu também, por via do poder da esfera económica através das empresas transnacionais, o poder dos dirigentes políticos eleitos democraticamente. Curiosamente, tal dinâmica não é alheia ao facto de os Estados terem aumentado a sua dimensão de segurança levando a uma propensão

para aumentar as suas intervenções externas, normalmente tendo subjacente a necessidade de controlo de matérias-primas energéticas com vista à proteção de determinados setores económicos, como sejam a agricultura na UE e o aço nos EUA. Um outro impacto relevante traduz-se ao nível dos novos processos de comunicação, onde se sublinha a lógica perversa de quanto mais importantes e poderosos são, menos plurais e mais comerciais (no sentido da perversão consumista) se tornam.

No seio dos núcleos capitalistas que dominam a globalização evidencia-se o poder tendencialmente hegemónico dos Estados Unidos da América (EUA). A hegemonia norte americana tem, de acordo com os especialistas, características únicas na História devido à preponderância exercida nos diversos campos que são sociologicamente relevantes na atualidade¹¹⁶. Tal supremacia, na opinião do autor, conduz a que os dirigentes norte-americanos se permitam fazer um entendimento muito casuístico e restrito das regras da globalização quando aplicadas aos seus próprios interesses e, naturalmente, em privilégio dos mesmos. Carlos Taibo exemplifica a génese da leitura que os EUA fazem da globalização, introduzindo a relevância do aspeto militar que surge associado à dominação económica, com recurso às palavras de Thomas Friedman, antigo conselheiro de Madeleine Albright, onde este afirma que "A mão invisível do mercado nunca funcionará sem um punho invisível. McDonald's não pode expandir-se sem McDonnell Douglas, o fabricante do F-15. O punho invisível que garante a segurança mundial das tecnologias de Silicon Valley é o exército, a força aérea, a força naval e o corpo de marines dos Estados Unidos" (TAIBO, 2007: 25). Esta interpretação prossegue quando o nosso autor em estudo considera que o aparato gerado sob a égide do chamado *terrorismo internacional* teve como objetivo desenhar estratégias de controlo e de intervenção que servissem a filosofia intrínseca à globalização. Enfim, uma macro governança, à escala planetária, ao serviço de um poder que se pretende global. Esta política tem, para Carlos Taibo, uma forte pulsão imperial que se escora, desde logo, na agressividade¹¹⁷. A política externa não visa, verdadeiramente, combater a alegada ameaça terrorista. Taibo denuncia que a meta é "desenvencilhar-se de eventuais inimigos e competidores" (TAIBO, 2007: 28). Aquilo a que assistimos é à prossecução da estratégia de Segurança Nacional que

¹¹⁶ "a política, a economia, a tecnologia, a cultura e a própria capacidade militar" (TAIBO, 2007: 26).

¹¹⁷ O autor refere em concreto as ações militares, sob a administração G. W. Bush, no Iraque e no Afeganistão.

havia sido claramente aprovada em setembro de 2002 pelos EUA que definiu "dois grandes desígnios para a política externa do país: apoiar, por um lado, a própria hegemonia e expandir, por outro, o modelo de capitalismo norte-americano para que alcance o último canto do planeta." (TAIBO, 2007: 28). A questão do terrorismo internacional resulta, assim, num pretexto para desenvolver um conjunto de políticas que, noutro contexto, não teriam condições de ver a luz do dia. No âmbito da Organização para as Nações Unidas (ONU) a ação é feita sentir através de forte manipulação. Na melhor das hipóteses a ONU ou não tem qualquer peso efetivo ou, quando aparenta ter, está, na prática, a realizar a vontade das grandes potências, com particular enfoque para os EUA. Esta fórmula tem permitido a concretização de outros desígnios, como seja, o controlo sobre as matérias-primas energéticas, fazendo para isso uso do poderio militar que, note-se, tem vindo a ser reforçado. O aspeto militar é, aliás, central na conceção americana das relações internacionais como denota a fatia de despesa orçamental adstrita às rubricas de defesa.

A referida hegemonia gera, naturalmente, contestações. A contestação assume formas latentes, a começar por uma frente interna de pessoas pobres, vítimas do sistema de capitalismo global. Esta contestação, até agora, perfeitamente controlada, pode a seu tempo desequilibrar e provocar surpresas, de acordo com a visão de Carlos Taibo. Outra das ameaças à hegemonia nasce, precisamente, do gradual desmoronamento dos circuitos de poder clássicos e das almofadas sociais que poderão conduzir, a determinada altura, à perda do controlo do processo e a resultados contrários aos desejados. Finalmente, um outro aspeto que nos parece pertinente na leitura que o nosso autor formula sobre as reações à hegemonia do poder norte-americano, está relacionado com o adensar da aproximação entre algumas das potências emergentes, que poderão funcionar como contrapesos na balança do poder global.

A União Europeia no seio da globalização capitalista

Apesar da esperança que o autor manifesta na bondade da Europa, faz questão de separar esta, da União Europeia (UE). A União Europeia comporta cinco mitos dignos de referência. O primeiro é a existência de um capitalismo europeu com uma dimensão social, caracterizador dos Estados de bem-estar, que o torna diferente do modelo dos EUA. A União Europeia que representou para alguns, no contexto da globalização, a esperança de uma perspetiva diversa, não se concretizou. Pelo contrário, o que assistimos foi a uma convergência progressiva do modelo europeu

para com o modelo norte-americano, no que toca à competição cada vez mais feroz. Aliás, no que respeita às posições da UE no seio da Organização Mundial do Comércio (OMC) verificamos que as posições assumidas se revelam antagónicas à lógica diplomaticamente postulada pelo discurso de *ajuda ao desenvolvimento* dos países pobres. Nas palavras do autor sublinhamos que "o euro não é afinal uma moeda filantrópica associada ao comércio justo." (ESTÉVEZ E TAIBO, 2008: 369). O segundo mito assenta na ideia de que o território da UE é um espaço de direitos e liberdades acima de quaisquer outros critérios. No entanto, "se antes existiam dados mais do que suficientes para negar tal apreciação, após os atentados do 11 de setembro de 2001 a realidade emergiu com clareza um sem-fim de irregularidades." (TAIBO, 2007: 35). Na União Europeia sucedeu-se, por parte dos estados-membros, um conjunto de medidas que sublinham a posição de Taibo¹¹⁸. A Europa endureceu as leis para com os emigrantes, particularmente os pobres, assumindo de algum modo uma posição de *Europa fortaleza*. O terceiro mito resulta da ideia de que a União Europeia é um espaço de solidariedade. Todavia essa ideia cai por terra se se olhar com profundidade para os momentos em que foram negociadas ampliações. As negociações que foram estabelecidas nos processos de alargamento denotaram sempre desequilíbrios de poder, com penalização para os recém chegados. Além disso, os largos processos de transição, dos quais o exemplo mais ilustrativo é o da PAC (Política Agrícola Comum) são caracterizadores da ausência de generosidade dos elementos mais fortes do *tabuleiro*. O quarto mito da União Europeia refere-se à ideia, infundada para Carlos Taibo (2007: 36), que "a política externa desta se caracteriza por um compromisso cristalino com a causa da justiça, da paz e da solidariedade". A análise da perspetiva aqui apresentada não encontra conforto para tal ideia, na medida em que, segundo a mesma, a política externa da UE é tão somente uma extensão da ação dos Estados Unidos da América e nesse enquadramento Taibo deixa, de forma algo provocatória, a seguinte questão: "como pode, então, descrever-se como moral e edificante a sua política externa?" (TAIBO, 2007: 37). O quinto, e último, mito assenta na suposta oposição que a União Europeia faz perante os EUA. Mas a História demonstra impulsos que não são convergentes com a verosimilhança de tal posição. Se recuarmos alguns anos, ao momento em que a administração norte americana tomou a decisão de invadir militarmente o Iraque, facilmente nos

¹¹⁸ Entre outros, o Reino Unido adotou uma lei antiterrorista que "segundo a Amnistia Internacional pode gerar uma legislação paralela fora do controlo." (TAIBO, 2007: 28). Na Alemanha, as autoridades podem expulsar cidadãos estrangeiros com base em meras suspeitas.

lembraremos que a ténue oposição assumida pela França e pela Alemanha foi "baixando paulatinamente o tom da sua contestação." (TAIBO, 2007: 37), com a suspeita do nosso autor, de tal cedência ter como razão um eventual interesse destes países em poderem estar no núcleo da discussão sobre o negócio que se afigurava com a reconstrução pós guerra do Iraque.

A incapacidade estrutural da União Europeia enquanto agente de peso na política institucional ficou patente no processo fracassado da tentativa de aprovar um tratado constitucional em 2005. Carlos Taibo considera que, numa Europa marcada por um incontornável défice democrático, "O fortalecimento do Conselho implicava uma ratificação paralela das capacidades dos governos, que era perfeitamente perceptível na disputa acerca das maiorias, e as possibilidades de veto, nas tomadas de decisão." (TAIBO, 2007: 38). Enquanto os Estados-membros renunciavam às competências, sem que disso tivessem verdadeira noção, era em proveito de instâncias que se situavam à margem de qualquer controlo democrático¹¹⁹. Se as questões centrais relacionadas com a qualidade da democracia estavam presentes no interior de cada Estado, naturalmente, também estariam presentes, por natureza, na União Europeia em construção. Os cidadãos europeus, à semelhança do que sucede dentro dos sistemas políticos dos seus países, reivindicam mais poder e não estão disponíveis para ceder nesse plano em que a Europa sonhada, ainda que retoricamente, lhes abre tais portas. Um segundo aspeto que merece o nosso destaque, prende-se com uma certa antinomia patente no objetivo económico vertido no tratado. Ao preconizar uma economia social de mercado fortemente competitiva, o tratado apontou para uma dimensão social puramente retórica e inverosímil num contexto de capitalismo global que obviamente não seria compatível com a aludida pretensão. Acresce que era perfeitamente notória a ausência de qualquer "projeto sério de convergência social entre os Estados-membros." (TAIBO, 2007: 39). Em terceiro lugar surgia no tratado uma abordagem que privilegiava a figura dos Estados em detrimento da Europa dos povos. O documento previa, na linha do que já referimos no presente trabalho, a figura de uma Europa fortaleza. A associação entre um sistema integrado de gestão de fronteiras, a gestão eficaz dos fluxos migratórios, o combate à imigração ilegal e ao tráfico de seres humanos e à colaboração entre os Estados-membros no combate à luta contra a delinquência e o terrorismo, embora surgissem com uma aparência virtuosa, tais orientações pareciam contrariar "o caminho de uma visão aberta e concessiva no que à imigração se refere, ainda que

¹¹⁹ Carlos Taibo refere a título de exemplo a Comissão e o Banco Central.

saltasse à vista que a prosperidade económica da UE muito se devia à exploração de muitos imigrantes." (TAIBO, 2007: 40). A somar ao referido, o tratado anunciava o compromisso para com as obrigações provenientes da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN ou NATO) e incorporava uma expressão, que carrega em si uma enorme carga ideológica associada ao paradigma de domínio norte-americano, como seja *a prevenção de conflitos*. Curiosamente, nas palavras de Carlos Taibo (2007: 40) "a divisão que os Estados-membros revelavam - o calcanhar de Aquiles da UE aos olhos de muitos - tinha-se convertido num interessante elemento de travão de imagináveis impulsos imperiais."

O projeto libertário e o anarquismo

Toda a leitura acerca da caracterização que acabámos de expor sobre o fenómeno de globalização capitalista contou com a colaboração, quer dos blocos institucionais supranacionais, quer dos próprios Estados. Os primeiros porque, como vimos, são a expressão dos segundos e tendem a comportar-se numa lógica de analogia doméstica. Quanto aos segundos, desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento do capitalismo como abrigo institucional e principais defensores do modelo. Toda esta dinâmica levou ao surgimento de um conjunto de reações que veio dar corpo aos movimentos designados *alterglobalistas*, que tivemos oportunidade de particularizar em capítulo próprio no presente trabalho. Nesse amplo território encontramos a perspectiva libertária.

Detalhemos, por isso, alguns dos conceitos e ideias que dão corpo à referida posição.

O projeto libertário repousa na visão anarquista da sociedade. Os conceitos de anarquista e de libertário podem ser usados indistintamente. Quando considerarmos útil distingui-los para melhor compreensão das ideias em causa, fá-lo-emos de forma explícita. A *nuance* que devemos realçar assenta, de acordo com a abordagem do nosso autor, no facto de o adjetivo "anarquista" ter uma condição ideológico-doutrinal mais forte do que a que corresponde ao adjetivo "libertário". Sobre esse aspeto diz-nos Taibo o seguinte: "Ainda que saiba que estou a forçar o argumento, um anarquista é alguém que leu Bakunin e Kropotkin¹²⁰ e que se

¹²⁰ Mikhail Aleksandrovitch Bakunin Premukhimo, 30 de maio de 1814 — Berna, 1 de julho de 1876), também portuguêsado de Bakunine ou Bakúnine, foi um teórico político russo, um dos principais expoentes do anarquismo em meados do século XIX. Bakunin é lembrado como uma das maiores figuras da história do anarquismo e um oponente do Marxismo no seu caráter autoritário,

identifica com as suas ideias. Ainda que essas leituras sejam muito recomendáveis, o libertário tem um sentido mais amplo, na medida em que remete para a situação de muitas pessoas que, anarquistas ou não, apostam nas assembleias, na democracia direta e na autogestão, e recusam hierarquias e lideranças. Acredito firmemente que cada vez há mais libertários, algo que se pode comprovar nomeadamente na expansão que entre nós estão a ter os espaços autónomos que se reclamam da autogestão e da desmercantilização."¹²¹. O adjetivo libertário possui uma carga ideológica e doutrinal menos densa. No entanto, é sobre o anarquismo que nos debruçamos a seguir.

O anarquismo surge da revolta contra a injustiça social, exclusivamente construída pela vontade humana, e não radica em qualquer sistema filosófico. Não resulta necessariamente de se ser sujeito dessa injustiça, mas de uma percepção tal que leva à interiorização da injustiça sentida pelo outro. Ora, se essa injustiça é uma construção social, então ela pode ser eliminada e é esse o caminho seguido pela perspectiva do anarquismo. A análise histórica, da referida injustiça, desemboca na relação desequilibrada - domínio/sujeição - que surge através da hierarquia simples resultante do estatuto de vencedor e de vencido após a luta entre os homens. Carlos Taibo explica-nos, com recurso a Errico Malatesta¹²², que historicamente foi através desta dinâmica que teve origem a propriedade capitalista e o Estado e ao mesmo

especialmente das ideias de Marx de Ditadura do Proletariado. Ele continua a ser uma referência presente entre os anarquistas da contemporaneidade. Piotr Alexeyevich Kropotkin (Moscou, 21 de dezembro de 1842 — Dmitrov, 8 de fevereiro de 1921) foi um geógrafo e escritor russo, um dos principais pensadores políticos do anarquismo no fim do século XIX, considerado também o fundador da vertente anarco-comunista. Nascido príncipe, membro da antiga família real de Rurik, na idade adulta Kropotkin rejeitou este título de nobreza. Ainda adolescente foi obrigado a ingressar no exército imperial russo por ordem do próprio czar Nicolau I. Nesta mesma época passou a ter contacto com a literatura progressista e revolucionária da época. Interessado por Geografia, tornou-se explorador do círculo polar ártico percorrendo milhares de quilómetros a pé e registando diferentes fenómenos relacionados a tundra e a outras paisagens árticas. Nas suas muitas viagens teve contacto e passou a solidarizar-se com os camponeses vivendo em condições miseráveis na Rússia e na Finlândia.

¹²¹ Excerto de entrevista em <https://colectivolibertarioevora.wordpress.com/2014/01/20/carlos-taibo-afirmar-um-projecto-anarco-sindicalista-e-hoje-uma-tarefa-vital/#more-4177>. Também em *Repensar a Anarquia*, podemos encontrar argumentação semelhante na página 17 e seguintes.

¹²² Errico Malatesta (Santa Maria Capua Vetere, 14 de dezembro de 1853 — Roma, 22 de julho de 1932) foi um teórico e ativista anarquista italiano.

tempo estes se legitimaram. Tais elementos são portanto construções a eliminar pelo movimento anarquista, uma vez que "O anarquismo é o método que permite realizar a anarquia através da liberdade, sem governo, isto é sem organismos autoritários, que através da força, ainda que seja com boas intenções, imponham aos demais a sua própria vontade. Anarquia significa sociedade organizada sem autoridade" Malatesta *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010a: 28). O sonho, sem qualquer reserva, alimenta a esperança e o discurso dos anarquistas. Sem qualquer veleidade crítica, ou tampouco entusiasmo de apoio, notamos, ainda assim, que em pleno século XIX, a narrativa de caráter global estava presente na utopia anarquista. Detemo-nos em Élisée Reclus¹²³: "O sonho da liberdade mundial deixou de ser uma mera utopia filosófica e literária, como era para os fundadores das cidades do sol ou da nova Jerusalém; converteu-se num objeto prático, procurado ativamente, por uma multidão de homens unidos. Eles colaboram resolutamente no nascimento de uma sociedade, na qual não haverá amos, administradores oficiais da moral pública, carcereiros nem carrascos, ricos nem pobres, não haverá senão irmãos que receberão a sua parte diária do pão. Iguais em direitos, manter-se-ão em paz e em união cordial, não em razão da obediência a leis, que sempre vêm acompanhadas de terríveis ameaças, mas em resultado do respeito mútuo pelos interesses e pela observação científica das leis da natureza" Reclus *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010a: 29). O autor escolhe, igualmente, Herbert Read¹²⁴ para com ele acompanhar a convicção de que o anarquismo segue três princípios incontornáveis: o primeiro deles será a crença na liberdade pessoal geradora de harmonia, o segundo a crença na ajuda mútua sem perspectivas hierarquizadas e o terceiro, que resulta dos anteriores, a crença na unanimidade. Ainda assim, diz-nos com um certo orgulho irónico, "Na sua condição de movimento político, o anarquismo encontra-se em posição de desvantagem, sempre que não permitimos que os seus princípios se petrifiquem e convertam em dogmas, e que nem sequer desejemos aplicar a disciplina." Read *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010a: 31).

No que respeita ao corpo doutrinário, o mesmo é marcado pela rejeição de todas as formas de autoridade e de exploração, sobretudo as que se estabelecem em torno do capital e do Estado e pela defesa de sociedades estruturadas na liberdade e na

¹²³ Jean Jacques Élisée Reclus (Sainte-Foy-la-Grande, 15 de março de 1830 — Torhout, 4 de julho de 1905) foi um geógrafo e anarquista francês.

¹²⁴ Sir Herbert Edward Read (Kirkbymoorside, North Yorkshire, 4 de dezembro de 1893 — Malton, North Yorkshire, 12 de junho de 1968) foi um poeta anarquista e crítico de arte e de literatura britânico. Foi nomeado cavaleiro em 1953. Obteve o Prémio Erasmo em 1966.

igualdade. Segue com John Zerzan¹²⁵ para reforçar que "o anarquismo é a intenção de erradicar todas as formas de dominação. Ele inclui não apenas as formas, óbvias, do Estado-nação, com o seu empregar rotineiro da violência e da força do Direito, e das empresas com a sua irresponsabilidade institucionalizada, senão também outras formas internalizadas como sejam as próprias do patriarcado, o racismo, ou a homofobia. É também intenção expor de que maneira a filosofia, a religião, a economia e outras construções ideológicas realizam a sua função primária de racionalizar ou naturalizar - de fazer com que pareça natural - a dominação que invade a nossa forma de vida". Zerzan *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010a: 33).

Outra das características que merece ser sublinhada é o aspeto antidogmático. Nada existe que não possa ser discutido. Além disso, "É precisamente porque é imperfeito que o anarquismo se situa à altura do que pretende ser" Tomás Ibáñez¹²⁶ *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 21). Igualmente, o anarquismo é absolutamente desprendido da pretensão de construir qualquer teoria de cariz científico, na medida em que se assim fosse, tal implicaria a aceitação de alguma autoridade por quem tivesse a cargo geri-la. Por ser tributário desta caracterização, o anarquismo é mais "um impulso inspirador e criativo que procura preservar uma atitude de abertura perante a diversidade e a diferença e nesse ponto de vista receia as normas de aplicação universal" David Graeber¹²⁷ *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 22), tal como sempre expressou receio de especialistas e se distancia dos intelectuais. No plano histórico, podemos encontrar talvez o mais emblemático exemplo de Bakunin que manifestou a sua distância em relação ao carácter científico do *socialismo*. Ainda que, conforme nota Carlos Taibo (2013: 23) "muitos dos anarquistas do século XIX, com Proudhon à cabeça e o próprio Bakunin na lista, defenderam o vigor da ciência como contrapeso à religião, ainda que mantivessem as suas cautelas a

¹²⁵ John Zerzan (1943) é um filósofo e escritor anarquista norte-americano que se destacou na segunda metade da década de 1980. É considerado um dos expoentes do anarcoprimitivismo.

¹²⁶ Tomás Ibáñez nasceu em Saragoça em 1944, é Doutor em Psicologia Social e foi até há muito pouco tempo catedrático de Psicologia Social na Universidade Autónoma de Barcelona.

¹²⁷ David Graeber (Nova York, 12 de fevereiro de 1961) é um anarquista, antropólogo e professor de antropologia social, no Colégio Goldsmith da Universidade de Londres. Anteriormente foi professor associado na Universidade de Yale. Graeber participa ativamente em movimentos sociais e políticos. É membro do Industrial Workers of the World e faz parte do comité da Organização Internacional para uma Sociedade Participativa (em inglês: International Organization for a Participatory Society).

respeito da primeira.". Atualmente, as reservas mantêm-se, quer se trate do corpo doutrinal do anarquismo, quer seja no campo da sua ação prática.

É oportuno salientar que o anarquismo não foi estruturado por uma única visão ou corrente. São, portanto, várias as escolas e as perspectivas que contribuíram para a sua doutrina. O autor refere, a título exemplificativo, um conjunto imenso de categorias, como sejam "anarquistas individualistas como há - a maioria: mutualistas, coletivistas, comunistas... - os que o não são, há anarquistas que se reclamam do povo em geral como há aqueles que vinculam as suas reivindicações a um grupo humano singularizado, há anarquistas que atribuem uma prioridade absoluta ao trabalho sindical como há os que desconfiam dele, há anarquistas pacifistas como há os que o não são tanto assim, há anarquistas que aderem a uma modulação doutrinal do discurso correspondente como há os que bebem de uma veia trabalhadora¹²⁸ ou se vinculam com o mundo da contracultura, e há, por fim, e darei tal categorização como boa, a divisão que tem alcançado algum eco, anarquistas com *A* maiúsculo - os que não estariam integrados em nenhuma das correntes existentes - como há anarquistas com *a* minúsculo - os que se integram nalguma delas." (TAIBO, 2013: 24 e 25). Esta diversidade testemunha, a nosso ver, a essência do anarquismo e reflete a antítese do pensamento tendencialmente uniformizado do modelo contemporâneo. O que resulta num extraordinário potencial de transformação alterglobalista que o anarquismo possui, ao mesmo tempo essa diversidade, a roçar a dispersão, funcionará como o maior desafio, no que toca à sua capacidade de se erguer em confronto. Não obstante, a existência de todas as correntes que referimos, segundo Taibo, não existe uma confrontação que tenha deixado marcas como, por exemplo, sucede no corpo doutrinal marxista. Tal razão poderá ser apontada ao facto de não existir, igualmente, nenhum protagonista que se eleve para além de todos os outros, nem existir nenhum texto fundador, como acontece no caso de Karl Marx e do *Manifesto Comunista* ou de *O Capital*. Exposto isto, não significa que não existam seguidores de Bakunin e de Kropotkin. No entanto, o contexto de pensamento que temos vindo a caraterizar como sendo o anarquista, ou o libertário, não é facilitador, nem promove qualquer lógica iconoclasta compatível com os valores defendidos no seu seio. É, natural, também que os principais nomes do anarquismo no passado tenham acusado as marcas sociopolíticas das épocas em que viveram e, portanto, não se tenham pronunciado sobre questões que hoje nos surgem como incontornáveis, ou possam até ter expressado posições contraditórias à luz dos conhecimentos que hoje detemos. Em

¹²⁸ No sentido "obrerista".

suma, podemos dizer que o anarquismo é atualmente um mosaico onde se encontram plasmadas as diferentes sensibilidades, portanto, "mais do que recorrer ao que afirmam os clássicos, o comum é que se interprete e deduza o que presumivelmente diriam hoje, sem importar maioritariamente a fidelidades." (TAIBO, 2013: 26 e 27).

O autor procura segundo as suas próprias palavras resgatar a memória libertária e o seu papel na guerra civil espanhola com o intuito de através dessa incursão na história relevar as ideias e as práticas que tal abordagem poderá dar na resposta aos problemas da atualidade. A ausência de notoriedade atual do movimento anarquista, em Espanha, resulta sobretudo da sua debilidade orgânica. Nessa recuperação da memória Taibo assegura a necessidade de manter uma distância em relação ao presentismo¹²⁹, e de dar o lugar merecido aos esquecidos dos esquecidos. Os libertários de há três quartos de século atrás com "meios escassos e uma admirável capacidade de mobilização deram azo a uma vigorosa aposta na democracia de base preparando organizações de massa sem dispor de recursos dispensados pelo Estado" (TAIBO, 2011: 101). Carlos Taibo identifica com clareza os defeitos e as insuficiências dos libertários espanhóis. Entende-os como tendo sido uma vanguarda distante da base, por sua vez algo apática, sem planeamento sobre o que seria o seu futuro, sem noção da idiosincrasia da participação no jogo político e sem a necessária ginástica revolucionária, o que conduziu algumas vezes a situações de violência gratuita. Todavia, sublinha também os méritos do movimento, designadamente ter dignificado a classe operária, ao mesmo tempo que despontou um igualitarismo em proveito dos mais frágeis, cresceu sem burocracia, desenvolveu instrumentos de resistência e de pressão, criou formas de produção de base cooperativa, bem como ações educativas e culturais e, fundamentalmente, mostrou uma enorme capacidade de mobilização apesar das condições adversas em que operou.

Ainda, sobre o anarquismo, podemos referir que sustenta que as sociedades devem organizar-se com base em princípios de não coação. Ou seja, o anarquismo não se revê na não organização mas sim numa organização social que não se veja suportada em princípios de coação como seja "às mãos do capital, do Estado, dos exércitos ou das Igrejas" (TAIBO, 2010a: 11). Não havendo uma recusa da organização, há contudo um não reconhecimento da hierarquia. O anarquismo compreende um equilíbrio, ou melhor, uma combinação equilibrada entre a vida

¹²⁹ Significa que "o que aconteceu no passado é avaliado de acordo com uma base de valores que se admite serem hoje os nossos." (TAIBO, 2011: 102).

coletiva e social e a autonomia do indivíduo. Todavia, a dimensão coletiva e solidária representa um aspeto basilar do conceito. Não sendo portanto uma desordem, o anarquismo desconfia e não preconiza qualquer abordagem à tomada do poder independentemente das razões, por melhores que se apresentem, para o seu exercício. O poder (impositivo) deverá dar lugar à conduta voluntária.

Ainda que geralmente o anarquismo seja associado à esquerda, na medida exata em que aos seus protagonistas sempre esteve subjacente uma visão de vida inter-relacional coletiva, a dimensão de liberdade em sentido individual está igualmente presente como elemento fundamental do projeto emancipatório de cada um¹³⁰.

Recuperamos agora a leve distinção entre anarquismo e projeto libertário para abordarmos as vivências onde ao longo dos tempos foram cúmplices os dois adjetivos que refletem uma atitude que converge no essencial. As contribuições que os movimentos anarquistas proporcionaram à História foram muitas e de forte relevo. De acordo com Taibo, "o eco das teorizações e das correspondentes práticas é amplificado de maneira significativa, quando são realizadas por aqueles - de acordo com a distinção terminológica de que aqui me socorro - que bebem, de uma maneira geral, da tradição libertária" (TAIBO, 2013: 30 e 31). Num balanço de contributos que afirma não ter vontade de fechar, Carlos Taibo refere-nos várias áreas do saber e um variado número de autores nos quais revê elementos consentâneos com a afirmação precedente. Entre eles podemos encontrar nomes como Ivan Illich, Élisée Reclus, Kropotkin, Clastres, John Zerzan, Cornelius Castoriadis ou Michel Foucault. Na linha destas vivências mútuas, é também importante referir as que se evidenciaram entre o pensamento libertário e correntes que, por afinidade, podemos considerar no mesmo âmbito. São disso exemplo as ancoradas nos nomes de Tolstoi ou Gandhi, e abordagens como o antimilitarismo, o pacifismo, "dos movimentos entregues à contestação do imperialismo e do racismo, dos que estão empenhados na luta contra todas as formas de etnocentrismo, das redes decididas a acabar com as explorações e marginalizações de que padecem as mulheres, das instâncias que defendem os direitos dos animais, o vegetarianismo e o veganismo, daqueles que puseram de pé a contracultura, o situacionismo e o zapatismo, daqueles que decidiram fazer frente à globalização capitalista ou, por fim, e para ficar por aqui, de todos aqueles que colocaram em primeiro plano das suas preocupações a ecologia e, com ela, a discussão sobre os limites do meio ambiente e dos recursos do planeta." (TAIBO, 2013: 31 e 32).

¹³⁰ Taibo recorda Emmanuel Mounier, em que os três conceitos que davam força ao anarquismo e que remetiam para o mais profundo do ser humano eram a dignidade, a revolta e a emancipação.

Todos estes movimentos têm em comum a marca indelével do pensamento libertário que se caracteriza por assentar numa permanente tensão emancipatória, ou uma vez mais nas palavras do nosso autor, "a condição atual destes movimentos seria difícil de explicar sem esse ascendente." (TAIBO, 2013: 32). Como podemos facilmente depreender a maioria dos movimentos já referidos, de matriz anarquista, revelam uma proximidade ideológica às doutrinas coletivistas. A explicação óbvia para este facto advém da maioria das investidas históricas contra os direitos das pessoas ocorrerem nos seus contextos de relacionamento social. Mas é também aí que surgem as dinâmicas de resposta em termos de solidariedade e de cooperação. No entanto, a esfera do indivíduo não é deixada de parte pelo pensamento libertário. Ao longo da História sempre se encontra a liberdade como elemento indispensável ao projeto de qualquer Homem, basta "recordar a este respeito que para Emmanuel Mounier¹³¹ a dignidade, a revolta e a emancipação eram os três conceitos que davam força ao anarquismo e remetiam ao mais profundo no ser humano." (TAIBO, 2013: 33). O anarquismo individual, embora com menor visibilidade que o coletivo, tem um papel muito importante na contestação permanente dos fluxos de poder das diversas instituições, em particular para com o Estado, mas também em todas as dimensões onde a dominação se manifeste.

No que toca à interpretação que é feita relativamente à natureza humana, discussão permanente nas hostes do anarquismo, a pluralidade é o aspeto reinante. O autor diz-nos que "entre os anarquistas há de tudo: ascetas e libertinos hedonistas e circunspetos, expansivos e associais, amantes do trabalho e defensores do direito à preguiça, criativos e sórdidos." (TAIBO, 2013: 35). Numa natureza em que originariamente despontam a vontade de poder e a competição, facilmente estas se corrompem e criam valores negativos e indesejáveis como a coação e a autoridade. Pelo que, podem e devem ser substituídos esses referenciais e, a partir daí, é matéria de convicção dominante, a ideia de que a autoridade e a coação são dispensáveis, porque no seu lugar passarão a existir solidariedade e ajuda mútua. O anarquismo assume-se como um pensamento utópico que "imagina permanentemente um mundo que pode ser, mas ao mesmo tempo muito realista na medida em que os seus fundamentos assentam em tradições de ajuda mútua profundamente consolidados" Peter Marshall *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 36). Muitas vezes acusado de idealizar a condição humana, num sentido romântico, o que sucede, em nossa opinião, é que o anarquismo considera que as características negativas, de que

¹³¹ Emmanuel Mounier (Grenoble, 12 de abril de 1905 — Châtenay-Malabry, 22 de março de 1950) foi um filósofo francês, fundador da revista *Esprit* e raiz do personalismo.

partem aqueles que formulam tal acusação, não são naturais. Antes, são produto dos mecanismos de uma educação e socialização, contaminada por referenciais de poder e de competição que, em vez de corrigir, acentuam os mesmos.

No que respeita à questão das lideranças, a visão anarquista distancia-se, uma vez mais, das perspectivas dominantes. O assunto é abordado nas visões convencionais que alimentam o sistema capitalista como se se tratasse de um fenómeno natural, com a marca da inevitabilidade e da racionalidade. Ora, a afirmação comum de que "*precisamos de líderes*" não é subscrita pelos anarquistas, uma vez que mais não expressa do que a vontade do sistema em reproduzir-se. Trata-se de uma indução ideológica. O assunto da liderança é um daqueles onde se pode encontrar, por exemplo, uma divergência de fundo em relação às teses marxistas. Enquanto a visão marxista acaba por sugerir que embora tal não seja muito saudável, ainda assim, faz parte intrínseca da realidade organizacional das sociedades humanas, pelo que estas terão que viver com isso. Sobre tal, considera Carlos Taibo (2013: 37) que "A réplica está servida: sobre a base de um argumento de que essa natureza não teria mais remédio, então, se assim fosse, teríamos que aceitar muitos outros elementos característicos das nossas sociedades, como por exemplo a exploração, a alienação ou a ausência de solidariedade.". Dito isto, teremos que concluir que, em rigor, não poderemos falar em *líderes anarquistas*, pois tal seria uma contradição. No entanto, devemos referir como nota, ao longo do percurso histórico existem exemplos, dentro dos movimentos, cujo padrão comportamental não converge para esta prática. Pese embora, mesmo nesses casos, as sugeridas lideranças nunca mostraram contornos semelhantes a outros movimentos fora da esfera anarquista ou libertária. O facto de não existir nenhuma doutrina para gerir ou implementar, entronca e facilita a ausência de lideranças, pois, no fundo, trata-se da existência de princípios que norteiam a ação. Novamente, o movimento afasta-se do marxismo, com velada crítica, ao afirmar a inexistência de quaisquer vanguardas autoproclamadas que chamam a si um conhecimento, supostamente, superior, com intuito de instrumentalizar aqueles que os seguem. Taibo cita, na afirmação dessas diferenças, o anarquista russo Volin¹³² para sublinhar que "A ideia estruturante do anarquismo é simples: nenhum partido, nenhuma agremiação política ou ideológica, que se coloca acima ou à margem das massas trabalhadoras para 'governá-las' ou 'guiá-las'

¹³² Vsevolod Mikhailovich Eikhenbaum (11 de agosto de 1882 — 18 de setembro de 1945), conhecido mais tarde como Volin (Волин), foi um importante anarquista russo que participou das revoluções russa e ucraniana antes de ser forçado ao exílio pelo governo Bolchevique. Foi um dos proponentes principais da forma de organização anarquista conhecida como *síntetismo anarquista*.

não conseguirá nunca emancipá-las, ainda que o deseje com sinceridade. A emancipação efetiva não se pode realizar a não ser através da atividade direta dos interessados, dos próprios trabalhadores, juntos, sob a bandeira de um partido político ou de uma formação ideológica, ou ainda, nos seus próprios organismos de classe (sindicatos de produção, comités de fábrica, cooperativas...) sobre a base de uma ação concreta e de uma 'autoadministração', ajudados, mas não governados, pelos revolucionários que trabalham mesmo no interior, e não acima, das massas." Volin *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 39). A ideia a reter, para além da não alimentação das visões sebastiânicas, centra-se muito mais, em nossa opinião, naquilo que ocupa esse lugar e que é precisamente a prática, por iguais, entre todos, e com todos, da democracia direta.

Um aspeto final que importa abordar prende-se com a questão, talvez mais frequente, que é dirigida ao anarquismo acerca do seu suposto carácter utópico. O autor chama, com pertinência, a atenção para que tal crítica aponta, não para o sentido geral da proposta, mas antes, para a sua viabilidade. Diz-nos que "É extremamente frequente que se assinale, em particular, a condição alegadamente utópica daquele, longe das possibilidades reais que oferecem - dizem-nos - as sociedades humanas." (TAIBO, 2013: 40). Quando a expressão utopia surge, os libertários começam por marcar distância, ao afirmarem que, neste contexto, tal expressão não tem a carga negativa, que historicamente a marca, por via da crítica de Marx e Engels aos socialistas utópicos. Por seu lado, o nosso autor, apesar de reconhecer objetivamente a dificuldade de pôr em prática as ideias anarquistas, sublinha, com laivos de ironia a nosso ver, que os anarquistas têm a exata noção da realidade, pois só isso justifica que defendam a necessidade premente de construir outra, nova, que conjugue o respeito pela autonomia de cada pessoa, no seio da ação coletiva.

Democracia direta

A reivindicação da democracia direta é, como vimos, um elemento determinante na caracterização do pensamento libertário. Todavia a palavra democracia, à vista dos libertários, encontra-se eivada de adjetivação negativa em virtude das práticas políticas associadas à sua *versão* liberal. Manchada pela existência de "minorias que dirigem na forma de coação consensos viciados e que reprimem tudo aquilo que se lhes oponha" (TAIBO, 2013: 45) ou ainda, nas palavras daquele que talvez represente o maior vulto de inspiração anarquista, o já referido Bakunin, "O sistema representativo, longe de ser uma garantia para o povo, proporciona e garante, pelo

contrário, a existência permanente de uma aristocracia governamental que atua contra o povo" Bakunin *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 45). Taibo levanta a questão de, no seio da democracia liberal, a economia e o trabalho serem deixados de fora da sua ação, permitindo no fundo que o sistema político se subordine "aos interesses de poderosas empresas privadas" (TAIBO, 2013: 45). Igualmente, considera que a democracia liberal serve o propósito de ratificar os privilégios de quem detém o poder por parte da maioria, que objetivamente é, antes excluída, da tomada de decisão. Enfim, a sociedade é conduzida para um cenário de concentração, quer do poder económico, quer do poder político, que alimenta oligarquias, enquanto fomenta a, cada vez maior, desigualdade e combate o surgimento de qualquer esboço de alternativa, segundo Carlos Taibo (2013: 46) "horizontal e igualitária.". Em síntese, o afastamento das pessoas em relação ao sistema político não é por mero acaso, outrossim o resultado de uma democracia de base artificial que não representa, nem pretende representar, outros interesses senão os do modelo capitalista. Igualmente, a corrupção gerada através do mecanismo de democracia representativa é, contrariamente ao que muitas vezes se pretende fazer crer, não uma deriva originada por falhas de carácter registadas nos indivíduos, mas uma resultante intrínseca à própria estrutura de representatividade, afirma Carlos Taibo.

Ainda no seio do formalismo democrático e da maneira como a sua dimensão representativa se estrutura, a posição do autor sublinha que as eleições são a melhor forma de controlo e aniquilação das dissidências em relação ao modelo de sistema político vigente, funcionam, no fundo, como um mecanismo compensatório que procura reabilitar o sistema de que emanam, destinadas a absorver tensões de rutura. No fundo implicam, do ponto de vista libertário, deixar o potencial de participação nas mãos de outros para que no futuro resolvam os nossos problemas¹³³. Além disso, como é sobejamente sabido, as eleições não visam esclarecer, pelo contrário adensam a confusão e a ignorância que possa existir nas populações, sobretudo no contexto contemporâneo, complexo, personalizado, mediático e de cariz publicitário. Acresce que os eleitores desconhecem os programas partidários que, por sua vez, são também eles genéricos e abstratos, ao mesmo tempo que contam com a parceria acrítica dos meios de comunicação social, dominados por interesses económicos, que ajudam a fazer crer os cidadãos que as questões de fundo, que determinam a vida das pessoas, não são políticas mas

¹³³ Curiosamente, uma das críticas formuladas aos libertários pelas lógicas (sobretudo) marxistas expressam que a abstenção eleitoral abre espaço às forças capitalistas.

sim de natureza técnica e económica. Esta teia comunicacional adultera o posicionamento correto entre meios e fins. Impõe-se portanto perguntar "onde está então a soberania popular? Os votantes são os extras que trabalham gratuitamente, numa farsa, a que chamam democracia". (TAIBO, 2013: 48). Por isso, os libertários não aceitam o conteúdo da crítica que lhes atribui responsabilidade pelo facto de, ao alhearem-se da participação eleitoral, deixarem caminho livre para que essa representação seja protagonizada por forças intrínsecas ao modelo vigente. Afirmam que só por ingenuidade se pode acreditar no caminho eleitoral. Se as eleições visassem mudar alguma coisa, diz-nos Carlos Taibo, então já teriam sido abolidas. E acrescenta que "a maioria dos progressos alcançados pelos trabalhadores, pouco ou nada tiveram a ver com a via eleitoral." (TAIBO, 2013: 49). No entanto, é correto assumir que no universo libertário, a questão eleitoral suscitou acesa discussão e até polémica. Por isso, é necessário aduzir que em relação ao voto existem *a priori* aspetos que importam identificar pois condicionam a apreciação dos libertários. Seguindo com o autor, "salta à vista que não é o mesmo exercer o voto em grupos de adesão voluntária que fazê-lo num ato eleitoral regulado, sob o interesse das instituições." (TAIBO, 2013: 49 e 50). A discussão continua, opondo os que acham que se deve reclamar o sucesso da não participação eleitoral, ou seja, a abstenção, e os que consideram que tal posição confere demasiada importância às eleições, enquanto marca associada a um modelo de democracia ilusória.

A defesa da democracia direta, sem delegação, nem representação, nem lideranças, nem qualquer tipo de governo, constituem pilares fundamentais do movimento libertário. A sua concretização exige como necessário um "processo ativo de descentralização, de descomplexização e redução do tamanho das comunidades políticas." (TAIBO, 2013: 51). Tal processo significaria o abandono da lógica baseada na existência de partidos políticos, na medida em que eles representam tudo aquilo que a democracia direta visa evitar. A discussão em torno das eleições quando conjugada com a referida dimensão das comunidades políticas justifica que alguns libertários considerem legítima a participação em eleições locais, uma vez que a este nível existem elementos que permitem convergir para a democracia direta na medida em que é limitado o exercício de representação. Carlos Taibo discorda por três aspetos. Em primeiro porque pressupõe a aceitação de uma categoria que tem uma dimensão institucional, em segundo porque implica a aceitação das regras do jogo político do sistema com delegação e representação e, em terceiro, porque não advirá daí nenhuma vantagem diferente das oferecidas pelas práticas onde a democracia direta está ausente. Neste ponto, sobre a democracia direta, é de referir

que existe uma convergência de críticas que junta leninistas, social-democratas e liberais-conservadores cujo denominador comum assenta na impossibilidade de desenvolvimento da democracia direta. Carlos Taibo (2013: 53), diz-nos suspeitar "que o empenho dessas três famílias políticas no que concerne ao sublinhar das dificuldades associadas com a aplicação da democracia direta em sociedades complexas, consiste em defender as vantagens que, na desordem existente, tem a pseudodemocracia representativa."

Na essência, a democracia direta correlaciona-se com algo mais importante e que está no âmago do pensamento libertário. Trata-se da ação direta. A ação direta pode definir-se como aquela que é efetivamente exercida por cada um, ou de outra maneira, a ação onde a mediação está ausente, com o objetivo de gerir a própria vida (autogestão) sem alienar a capacidade de decisão. O que implica, atualmente, organizar-se à margem das instituições, com particular relevo para aquelas que, de alguma forma, exercem o poder. A exemplo, Carlos Taibo chama à coação o movimento espanhol que recentemente eclodiu e que ficou conhecido como 15M (15 de maio) em que uma das partes garantia apresentar as propostas recolhidas às instâncias do poder, sem compreender que a outra parte pretendia "abrir espaços de autonomia, autogeridos e desmercantilizados, sem aguardar autorização alguma dos governantes." (TAIBO, 2013: 54). A ação direta deve promover resultados concretos, ações reais e não apenas simbólicas. Nasce da vontade de controlar diretamente qualquer acontecimento, suportado numa ação livre, de pessoas livres. Taibo afirma o caráter, até certo ponto prefigurativo da ação direta, pois devemos "tentar atuar como se fossemos livres porque, ao fazê-lo, começaremos a sê-lo" (TAIBO, 2013: 54). E é, igualmente, este aspeto que conduz a que o autor salguarde a distinção entre a ação direta e a desobediência civil. Para ele, a diferença reside no facto de, contrariamente ao anarquismo, a desobediência civil aceitar a ordem existente a não ser que esta se revele injusta. A desobediência civil não busca a concordância entre meios e fins, mas apenas reage em função do resultado obtido pelos últimos.

Às voltas com o Estado

Os anarquistas consideram o Estado como um inimigo, na medida em que não é uma instância nem natural, nem neutra, nem protetora dos mais frágeis. Consideram, aliás, que quem o aceita não contesta, verdadeiramente, o capitalismo uma vez que ele representa uma peça-chave no sistema. O Estado desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento do capitalismo como mecanismo

compensatório e, até certo ponto, regenerador do sistema, através de exemplos como sejam o elemento mitigador dos problemas e tensões sociais geradas a montante pelas relações desequilibradas do capitalismo. É convicção do autor que o Estado não vive à margem do capital. É assim nas nossas sociedades, como o foi ao serviço de um projeto, dito, socialista na antiga URSS (União de Repúblicas Socialistas Soviéticas), onde se transformou num "capitalismo burocrático de Estado, e revelou com rotundidade que o Estado forjado sob o seu amparo não deixou de subordinar-se aos interesses de uma nova classe dominante" (TAIBO, 2013: 58). Essa experiência demonstra que a etapa que assegura, na visão marxista-leninista, a transição entre o capitalismo e o socialismo nunca poderá pressupor o Estado como elemento central. A dispensabilidade deste depende das relações estabelecidas pelos agentes primordiais - as pessoas. Pois, seguindo com Gustav Landauer¹³⁴, "O Estado é uma condição de, uma relação entre seres humanos, um modo de conduta humana; destruímo-lo quando estabelecemos outras relações, quando nos comportamos de maneira diferente." Gustav Landauer *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 36). Mas esta noção tem estado ausente se pensarmos que as fórmulas *reforma* e *revolução* têm, nas suas incursões, estabelecido o Estado como agente principal. O nosso autor socorre-se de John Holloway¹³⁵ para dizer que "o principal erro dos movimentos revolucionários de matriz marxista não consistiu em negar a natureza capitalista do Estado, mas sim em não entender o grau de integração deste na rede das relações sociais capitalistas." (TAIBO, 2013: 59). Uma outra dimensão do Estado que convoca a nossa análise é o seu cariz repressivo¹³⁶. O seu caráter repressivo, afirma o autor, é, e sempre foi ao longo da História, mais relevante que a sua dimensão protetora. Pelo que, a pergunta que se nos coloca é "Quem nos protege do Estado?" (TAIBO, 2013: 59). Assinala Taibo, o avanço do

¹³⁴ Gustav Landauer (Karlsruhe, 7 de abril de 1870 - Munique, 2 de maio de 1919) foi um teórico anarquista alemão do fim do século XIX e início do século XX. Defensor do anarquismo comunista, era também um pacifista, influenciado principalmente pelas ideias de Leon Tolstoi.

¹³⁵ John Holloway (1947, Dublin, Irlanda) é um advogado, filósofo e economista de linha marxista. É formado em Ciência Política pela Universidade de Edinburgh. Os seus principais trabalhos são associados ao movimento zapatista. Em 2002 escreveu o livro *"Mudar o Mundo sem tomar o Poder"* em conjunto com o Subcomandante Marcos. A conceção de *marxismo autonomista* é controverso no círculo marxista. A filosofia prega a possibilidade de revolução, não pela tomada do poder do Estado, mas nos atos diários de recusa da sociedade capitalista.

¹³⁶ Carlos Taibo considera como fazendo parte dessa categoria um conjunto de instituições que vão desde o exército à escola, dos polícias aos meios de comunicação social, das prisões aos psiquiatras.

fenómeno de hipercontrolo que o Estado tem vindo a desenvolver nos últimos tempos e que é testemunho da sua natureza coerciva. Com recurso, novamente a David Graeber, refere-se à "contradição fundamental: o Estado ao reclamar para si o monopólio do emprego da violência, baseia essa pretensão num poder distinto do seu, isto é, em atos que eram considerados ilegais no sistema jurídico anterior ao do próprio Estado, que em consequência resultam em atos violentos que no momento em que se produziram eram considerados ilegais" (TAIBO, 2013: 60). A propósito de alguns exemplos em que a História é fértil, é importante lembrar a discricionariedade de critérios de repressão que o Estado, instrumentalizado certamente, utilizou em determinados momentos para com reis e súbditos, poderosos e povo, sempre em favor dos primeiros e com a suposta legitimidade outorgada pelos segundos. O povo tem assim um fundamento puramente palavroso onde assenta a violência do Estado, todavia, o controlo da mesma escapa por completo ao povo. Uma vez mais, a visão libertária parece ter a razão do seu lado ao preconizar a *revolução* a partir da organização social de base e não a partir do domínio do Estado e do seu poder coercivo.

É factual que o Estado foi sofrendo alterações ao longo do tempo. No século XIX limitava-se aos aspetos eleitorais e pouco mais. No século XX a preocupação assistencialista iniciou-se dando corpo ao que na atualidade designamos por Estados do bem-estar. Surgiu, assim, um aparatoso crescimento do Estado que "abrigou numerosos parasitas a que se soma agora a certeza de que falamos de uma maquinaria que vive a expensas, também, das futuras gerações." (TAIBO, 2013: 61). A perspetiva libertária critica o papel dos Estados do bem-estar por considerar que são uma instituição característica e exclusiva do capitalismo, que escapam ao controlo do povo, são hierarquizados, seguem lógicas de maximização, sacrificam a sustentabilidade ecológica, são fiéis submissos dos interesses económicos, são uma forma de dominação capitalista do Norte desenvolvido e, por fim, as medidas que tomam, e que aparentemente parecem em favor dos mais frágeis, são apenas paliativos para acalmar as contestações e assim prosseguirem os seus desígnios. Identificadas estas posições, em relação ao Estado do bem-estar, é importante refletir se é, ou não, pertinente que as pessoas procurem que lhes sejam prestados cuidados de saúde, que os seus filhos possam ter uma educação, ou que os mais velhos, depois de não poderem obter um rendimento pelo seu trabalho, possam ter uma pensão que lhes permita mínimos de dignidade? Carlos Taibo reconhece que este confronto de razões constitui um problema delicado. E para construir um programa alternativo é necessário envolver as energias das pessoas através da construção real de uma esperança que, naturalmente, não poderá ser fundada numa

convicção de perda e regressão. Segundo Carlos Taibo (2013: 63) "A principal resposta que se formulou perante este problema consiste na defesa de uma saúde e de uma educação públicas *autogeridas* e *socializadas*. Ainda que essa resposta implique uma louvável consciência de que o problema existe, e que se admite que é possível não ser resolvido de maneira cabal. Tal acontece, antes de tudo, por uma razão fácil de identificar: a lógica da autogestão e da socialização casa muito mal - não casa - com a do Estado, e isso dá azo a contradições incontornáveis.". É claro que a temática do Estado de bem-estar não é consensual entre as perspetivas libertárias. Carlos Taibo reconhece-o. Em seu entender existem duas questões que fundamentam a razão dessa dissonância. A primeira é a ilusão de que será possível voltar a um contexto de domínio macroeconómico semelhante ao vivido no passado recente, designadamente, antes da crise financeira de 2007. Só por ignorância, nas palavras do autor, se pode pensar tal possibilidade como verosímil e, além disso, o espírito libertário convoca uma alternativa que vai, seguramente, muito para além de um modelo de capitalismo regulado. A segunda, prende-se com a urgência de encontrar a alternativa que permita reorganizar a saúde, a educação ou as pensões, num contexto em que o Estado de bem-estar, com o beneplácito de outras instituições centrais¹³⁷ no atual modelo de decisão, se prepara para efetuar cortes e privatizações. Se não existir da parte da ação libertária a capacidade de atuar a tempo, e não tiver uma resposta que vá para além do preconizado pelas instituições atrás referidas, teremos que assistir e aceitar à maior redução alguma vez operada às mais pertinentes necessidades das pessoas.

As discussões em torno do Estado de bem-estar são muitas vezes suscetíveis de controvérsia uma vez que, habitualmente, têm subjacentes termos, expressões e conceitos que não realizam um entendimento comum nos diversos sujeitos. O autor dá corpo a este ponto de vista ao afirmar que, por exemplo, *público* não significa que se trate de *estatal*. Aduz, ainda que no caso de *privado* tem usualmente uma perceção relacionada com *individualismo*. Tal não é, necessariamente, assim. A abordagem libertária, por exemplo, entende como *público* aquilo que é *comum* e suscetível de autogestão e socialização. As interpretações e, permitam-nos, algumas confusões resultam não apenas da linguagem, mas de uma simplificação em que, não raras vezes, os ideais libertários caem e que se prende com o resumir à rejeição do Estado. Taibo sublinha que "no pensamento anarquista verifica-se por vezes a tentação de coisificar e empolar excessivamente o Estado, como se fosse o único inimigo e a única fonte de poder. Da mesma maneira que muitos pensadores

¹³⁷ Carlos Taibo refere-se a partidos e a parlamentos.

marxistas se obcecaram com as relações de produção, muitos anarquistas o fizeram com o Estado." (TAIBO, 2013: 67). O perigo que ensombra esta atitude é o clássico efeito de *com a árvore tapar a floresta*, pois haverá certamente outras fontes de poder, de características opressoras semelhantes, que ficarão toldadas. Paralelamente, outras correntes enquadradas nas abordagens anarquistas e libertárias sustentam que o Estado é um *agente-consequência*¹³⁸ de formulações que o precedem e, como tal, a ação deve centrar-se nas causas e não na consequência. O caso paradigmático do anarcoprimitivismo atribui a causa dos problemas não ao Estado, mas "a algo precedente que o sustenta: a própria civilização humana que conhecemos. Desde este ponto de vista, contentarmo-nos com uma crítica do Estado seria como contestar a epiderme e esquecer o que está por dentro." (TAIBO, 2013: 68).

Resistências e autogestão

A saída do modelo capitalista conta com o forte impulso gerado em diversos campos sociológicos a que aqui apelidamos de resistências. O contexto anticapitalista forja-se, entre outros, no plano da luta de classes, na cidadania e no verdadeiro sindicalismo.

O capitalismo é, sem dúvida, enquanto sistema a origem de muitos dos males que os anarquistas identificam. O anarquismo é, aliás, contemporâneo do capitalismo, pelo que não surpreenderá se afirmarmos que, desde sempre, a colisão anarquista com a lógica do capital foi intensa. A crítica foi cedo expressa e pode sintetizar-se ao afirmar que o anarquismo considera o capitalismo como um sistema que promove a exclusão, a exploração, a desigualdade a marginalização e a desordem baseada na propriedade privada. Assim, os que verdadeiramente o contestam, defendem em primeiro lugar a expropriação e, em segundo, a socialização da propriedade¹³⁹. Em síntese, o pensamento libertário não considera possível que autonomia e autogestão possam ser realizadas no contexto do capitalismo, o que torna imperioso ações que conduzam à saída deste. Por distinção do preconizado pelo marxismo, os libertários não consideram que seja necessário qualquer plano histórico, ou a inevitabilidade de determinados atores sociais, para que isso aconteça. Carlos Taibo (2013: 70) remata que "a História faz-se sobre a base de

¹³⁸ Expressão da nossa responsabilidade.

¹³⁹ Este processo é habitualmente denominado, nas hostes anarquistas, como revolução social e não apenas política.

uma combinação de condições e vontade, e as primeiras não estabelecem nada de maneira firme, inelutável e inevitável."

Quando pensamos em libertar-nos do capitalismo, é praticamente impossível, não vemos o nosso pensamento assaltado pela questão, tão velha quanto este, da luta de classes. Se é certo que a expressão luta de classes traz, habitualmente, associada a ideia de antagonismos insanáveis é, igualmente, observável, segundo o nosso autor, que hoje a luta de classes é deliberadamente desencadeada pelos *de cima*. Tal afirmação, obriga a uma ponderação sobre qual deverá ser o papel desempenhado pelos *de baixo*. O primeiro aspeto da reflexão introduzida, sobre esta matéria, por Carlos Taibo, centra-se sobre a classe trabalhadora¹⁴⁰. O autor confessa, à partida, que receia duas posições tomadas em relação à classe trabalhadora. Diz-nos que: "receio por igual aqueles que pensam que a classe trabalhadora se diluiu no nada - que é um artefacto do passado - e aqueles que não reconhecem nenhuma alteração relevante na sua condição. Se a primeira das atitudes desemboca geralmente num ténue e irrelevante impulso de cidadania, a segunda costuma traduzir-se na repetição estéril de velhas frases-feitas e lengalengas." (TAIBO, 2013: 71). Nos últimos tempos, podemos verificar um certo esbatimento de linhas identitárias das classes tradicionais, cuja vincada diferenciação permitiu, no passado, a existência de relações sociais bastante tensas entre elas. Este fenómeno é evidente na classe trabalhadora em virtude de um conjunto de alterações que, há que reconhecê-lo, a desagregaram. Não seria possível manter esse cimento histórico nas atuais condições de desregulamentação, precariedade, desemprego e de economia paralela. Em simultâneo, surgiu a tese de alguns especialistas que sustentam que a classe trabalhadora, fruto de um conjunto de melhorias que foram introduzidas no mundo do trabalho, viu satisfeitas as suas reivindicações e tornou-se, de alguma forma, conservadora. Segundo esta posição, a parte que se manteve ativista é, tão somente, uma margem pouco significativa e, por isso, pouco representativa da classe trabalhadora. Ganha aqui pertinência a distinção a que havíamos aludido em nota de rodapé entre as expressões classe trabalhadora e classe operária. Para os entusiastas desta posição, a margem sobrança da luta de classes, sem expressão atual, coincide com a classe operária. Do balanço entre as posições apresentadas, Carlos Taibo, sustenta uma atitude abrangente, em que não reduz a dimensão real à categoria ontológica e afirma que "A existência, em suma, de problemas com a

¹⁴⁰ A expressão utilizada pelo autor é "clase obrera", pelo que poderíamos utilizar também, na tradução, "classe operária". Ainda assim, parece-nos atualmente mais adequada a expressão "classe trabalhadora".

condição do sujeito revolucionário de modo algum pode traduzir-se num esquecimento em representar a classe operária, como não poderá ser dado aval à conclusão de que nenhuma atenção deverá ser prestada ao que sucede no mundo dos excluídos, lumpenizados¹⁴¹ e precarizados." (TAIBO, 2013: 72 e 73).

A luta de classes é vista pelos libertários num plano diferente, diríamos, do plano marxista. Essa diferença é compreensível por via do entendimento de Marx sobre o papel na revolução que apenas tinha como sujeito o proletariado, vedando qualquer ação ao campesinato, cuja condição, segundo ele derivada das sociedades primitivas, não permitiria qualquer papel no plano determinado da História¹⁴². Além disso, Marx ao não deixar de acreditar, no cientificismo, no desenvolvimento industrial e tecnológico, apenas poderia considerar como agente preparado, para conduzir a revolução, o proletariado. Ao invés os anarquistas e libertários contestam, como já vimos, os elementos materiais e sociológicos do marxismo, entendem bem diferente o papel do designado campesinato, pois consideram-no uma forma de apoio mútuo e de cooperação absolutamente singular e com uma dimensão didática que nunca poderá ser descartada. E por isso alargam em muito a base da classe trabalhadora, mantendo naturalmente o papel do proletariado, através da valorização do potencial revolucionário de muitos outros trabalhadores não contemplados por Engels e Marx.

Outro conceito que merece a atenção do nosso autor, no âmbito da discussão libertária é a cidadania. Diz-nos que existem duas formas de olhá-la. A primeira, reside na oposição que muitas vezes se considera que a mesma traduz em relação ao movimento operário. Esta leitura é baseada no facto de a cidadania reclamar um conjunto de direitos em geral para qualquer cidadão, independentemente da sua *classe social*. Esta posição não é entendida pelo movimento operário que se considera socialmente num patamar distinto dos cidadãos em geral. Entendem, portanto, que a posição da cidadania só pode ser levada a cabo por elementos do sistema dominante que, quanto muito, aspiram a geri-lo e não a modificá-lo. A segunda

¹⁴¹ O termo lumpenização foi originalmente usado por teóricos marxistas para se referir à deterioração da situação económica e social do proletariado em condições capitalistas. Hoje é utilizado de uma forma mais ampla e foca sobretudo os indivíduos que ascenderam às classes médias, possuidores de conhecimentos e de competências e que veem frustradas todas as suas expectativas com a degeneração do mundo do trabalho.

¹⁴² Segundo Carlos Taibo (2013: 74) Marx, mostrou-se sempre "empenhado em retratar o campesinato como um grupo humano idiotizado e reacionário".

forma de olhá-la, intimamente correlacionada com a primeira, diz-nos que ao satisfazer-se com a alteração de aspetos não estruturais, naturalmente se oporia a mudanças de fundo que implicassem a alteração do sistema como um todo. Da análise que possamos fazer dos movimentos de cidadania concluiremos que existem alguns cuja matriz cidadã é claramente dominante, e outros cujos interesses (ocultos, instrumentalizados, ou assentes em particularismos) se afastam dessa classificação. Quanto aos atores desses mesmos movimentos, é fácil depreender que coexistem defensores da cidadania propriamente dita e defensores da alteração radical do sistema o que torna híbrido o conceito, pois como nos diz Taibo "Descrever os movimentos sociais como uma realidade dominada pelo impulso da cidadania é, então, tão equívoco como fazer deles instâncias ontológicas vocacionadas para a contestação radical." (TAIBO, 2013: 76). Mas a realidade é que por detrás de muitas das discussões em torno dos movimentos sociais de cidadania perdura, de acordo com o nosso autor, a temática da luta de classes. Aqueles que "creem nela como elemento central na articulação de projetos de emancipação não podem fechar os olhos (...) diante das alterações, notáveis, registadas nos cenários que herdámos do passado." (TAIBO, 2013: 76), desde logo, muitos dos argumentos nos quais se escorava a densidade racional da classe trabalhadora modificaram-se, ao mesmo tempo que grupos de vanguarda como, por exemplo, os sindicatos enveredaram por caminhos de colaboração, dócil nas palavras de Taibo, e passaram a discutir dentro do perímetro que o sistema lhes concede. Em contrapartida, surgiram novas problemáticas, e novos protagonistas, que obrigam a refletir, a procurar outros caminhos que não estarão, seguramente, contidos no âmbito dos movimentos sociais de cidadania. O exemplo mais evidente é precisamente o que se relaciona com a ecologia e a conservação do meio ambiente e dos recursos naturais. Um terceiro plano de discussão prende-se com o cerne daquilo que pode estar em causa no domínio da reivindicação dos movimentos de cidadania, designadamente, se estamos perante o clamar de aspetos *materiais* ou *pós-materiais*. Os primeiros, os *materiais*, respeitam às compensações que são devidas no âmbito das relações laborais, nomeadamente as componentes salariais e sociais em sentido aplicado. É aquilo a que é usual chamar-se como necessidades básicas. Os segundos, chamados *pós-materiais*, estão para além das questões laborais, para além da satisfação daquilo a que chamámos necessidades básicas. Tocam aspetos de natureza predominantemente intangível, como a cultura ou até o ócio. Esta bifurcação no caminho da reivindicação parece ser convergente com a dissonância clássica entre o Norte rico e o Sul pobre. O que convenhamos supõe uma certa razoabilidade tanto quanto os níveis de reivindicação estão intimamente ligados ao grau de necessidade experimentado. Assim, de acordo com este enfoque, os

movimentos próprios do Norte situar-se-ão no nível pós material, enquanto os do Sul permanecerão no nível material. Carlos Taibo não parece aceitar na totalidade esta abordagem. Embora lhe reconheça pertinência, considera que surgiram nas últimas décadas argumentos que subtraem valor a tal dicotomia, nomeadamente a questão das lutas ecológicas que, de acordo com ele, não é possível territorializar ou categorizar como *material* ou *pós-material*. E para ele, é precisamente o domínio ambiental que, somado às restantes contestações históricas (no sentido de tradicionais), implica se tenha que lutar de maneira radical para encontrar urgentemente um projeto fora do capitalismo. Discutidos todos estes planos em torno dos movimentos sociais de cidadania, conclui, que não podemos ignorá-los nem, tampouco, ampliá-los. Devemos, isso sim, tê-los presentes numa constante análise crítica, quando se pensa em contar com a totalidade dos contributos emancipatórios que a História foi construindo. Ou seja, a "tarefa em questão reclama algo mais: uma contestação franca da lógica dos Estados e uma defesa paralela (...) da democracia direta, da assembleia, da autogestão e da desmercantilização." (TAIBO, 2013: 78). Por exemplo, continua Carlos Taibo (2013: 78) "muitas das assembleias populares do 15-M, com o desígnio de apostar na criação de espaços autónomos autogeridos e desmercantilizados, configuram adequada ilustração do que significa deixar para trás a mera contestação de cidadania.". É pois no domínio da ação prática que o autor considera pleno o exercício da contestação. Pois a simples retórica, por mais radical que pretenda ser, deixa habitualmente de fora, até por menosprezo, segundo Taibo, o campo das lutas quotidianas. E enquanto isso acontecer o sistema irá gerando as suas formas de compensação, como maneira de absorver as tensões que se lhe opõem, mantendo-se assim estruturalmente numa zona de conforto.

A principal marca, enquanto resposta efetiva, que o movimento libertário infligiu no domínio laboral, data das primeiras décadas do século XX e ficou conhecido como anarco-sindicalismo. No domínio da perspetiva anarquista ou libertária, ainda que distante da fulgurância do passado, o anarco-sindicalismo conserva um peso incontornável. Com a sua história e vigor, não seria admissível que, num contexto problemático como aquele que hoje se faz sentir, se dispensasse o mundo do trabalho. Para o autor, acresce que dados os retrocessos que a esfera laboral tem sentido nos últimos tempos, que a coloca num contexto semelhante ao que foi vivido em pleno século XIX, por si só justificaria um "regresso ao sindicalismo de combate." (TAIBO, 2013: 79). O regresso de certas condições, convoca o igual regresso de debates que já quase todos tinham considerado encerrados e arrecadado no fundo do baú das memórias da História. Um dos que, no âmbito da nossa

análise, surge como pertinente é o debate travado entre o Partido Social Democrata Alemão e Karl Marx em torno da inevitabilidade, ou não, de o capitalismo polarizar as classes, ao mesmo tempo que os trabalhadores se deparariam forçosamente com a degradação das suas condições. É pois sobre este pano de fundo que o anarco-sindicalismo, de acordo com Carlos Taibo (2013: 80), "é o principal instrumento de manifestação da vontade anticapitalista no mundo libertário. Oferece as perspectivas de intervenção mais ambiciosas e visíveis (...) Exibe uma dimensão prática, de intervenção real na sociedade - e não só no mundo do trabalho - de que carecem outras manifestações orgânicas do magma libertário.". Além de ser *uma pedrada no charco* na esfera sindical, que é acusada de subserviência e alinhamento aos interesses dominantes do modelo capitalista, pelos partidários do movimento libertário. Ainda assim, não significa isto que a proposta anarco-sindicalista não se debata com dificuldades. Dificuldades essas que têm a ver com a mitigação das próprias fronteiras do universo laboral. Ou seja, os problemas residem sobretudo na dimensão, pura e dura, da atividade sindical sobre a qual recaem acusações que, podemos dizê-lo, não são novas. Na prática sucede que cada protagonista, de qualquer órgão sindical, tende a ganhar organicidade e a afastar-se do espírito libertário, como já o registava há um século atrás Errico Malatesta, "no movimento operário o funcionário é um perigo somente comparável ao do parlamentarismo. O anarquista que aceite ser funcionário permanente e assalariado de um sindicato está perdido para o anarquismo" Errico Malatesta *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 81). Além deste aspeto o sindicalismo, atribui uma predominância à questão salarial que, não raras vezes, ofusca, ou esquece mesmo, outros temas essenciais. Para a abrangência que, como vimos, o pensamento libertário possui, é normal que levante incompreensão que os movimentos sindicais não chamem à discussão problemas como os limites dos recursos ambientais, o consumismo desenfreado e supérfluo, as discriminações de género, ou as preocupações dos desempregados e dos excluídos. Enfim, os libertários reclamam que o sindicalismo, atualmente, terá que desenvolver uma visão totalizante da complexidade sociológica e não resumir-se à parcela, porventura curta, do mundo do trabalho, em particular da questão da produção. Reclamar a questão salarial com certeza, mas ir necessariamente para além disso e entrar em discussões bem mais profundas como sejam as questões da acumulação da riqueza e da distinção entre pobreza e miséria, sublinha Carlos Taibo. Neste âmbito, recorda-nos o autor "que em muitas sociedades arcaicas, e em muitas sociedades camponesas, a pobreza era e é com frequência uma atitude

voluntária" (TAIBO, 2013: 82) e segue, com recurso a François Partant¹⁴³ que "Trata-se de um desígnio de manter um equilíbrio entre o grupo social e o seu território, de recursos sempre limitados. Ou, além do mais, o desígnio de preservar outro equilíbrio, entre os membros do grupo social, que evite um incremento de riqueza que favoreça as desigualdades entre eles em detrimento da coesão do grupo" François Partant *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 82).

Depois da democracia direta, e da ação direta, a autogestão é outro dos conceitos definidores do anarquismo. Historicamente, o termo ganhou substância no Maio de 1968 em França¹⁴⁴. A cultura de autogestão começou, no entanto, muitos anos antes a surgir nas resoluções dos congressos da CNT. O autor diz-nos ainda que a cultura de autogestão tinha grande tradição na Espanha pré guerra civil. Este conceito funda-se na ideia de que o mundo do trabalho pode funcionar sem patrões, mas não pode funcionar sem trabalhadores. No cerne do conceito reside a convicção que "Frente à agressão originária que supõe a propriedade privada concentrada nas mãos de apenas alguns, e frente à injustiça e às desigualdades consequentes, a autogestão promove a organização de todos, e não uma organização por cima de todos" (TAIBO, 2013: 84). Na perspectiva do autor, a autogestão reúne dois princípios, muito caros ao movimento libertário, que são a autonomia e a igualdade e que conduzem à promoção de comunidades participadas e plurais o que as torna intrinsecamente ricas e não apenas estruturas monolíticas. Aduz, ainda, que o respeito que é mantido, acerca da diversidade de contributos, permite alcançar um pluralismo interno que edifica a noção de que qualquer delegação que suceda será sempre em ordem a perder. Todavia, Carlos Taibo reconhece dois problemas relativamente à autogestão. A saber: "por vezes as pessoas não estão interessadas em participar (...) o segundo remete para o conhecimento real das coisas, às vezes muito reduzido, que mostram essas mesmas pessoas." (TAIBO, 2013: 84 e 85). No entanto, segundo ele, tais problemas podem ter como origem o facto de o primeiro ser propositadamente induzido pelo sistema e o segundo explicado pela aceitação infundada de sociedades complexas que, artificialmente, produzem a necessidade de sábios. O conceito de autogestão

¹⁴³ François Partant (1926 – 1987) foi um economista francês. Nos anos 1960, depois de trabalhar como alto funcionário de bancos privados e bancos de desenvolvimento, concluiu que o desenvolvimento era um fracasso. Desde então, procurou convencer os governos e as sociedades, sobretudo de países do Oriente Médio e da África, a recusar o modelo imposto. François Partant foi um dos precursores da ideia de pós-desenvolvimento.

¹⁴⁴ Não obstante o conceito estar presente desde há muito tempo atrás.

conduz, necessariamente, ao desaparecimento do empresariado, pelo que qualquer tentativa de procurar confundir autogestão com a chamada *economia do bem comum* é manifesta incongruência.

Espaços de autonomia e nova sociedade

Taibo reclama que a tarefa, de todos os que pretendem por em causa o sistema capitalista, deverá começar pelo reclamar da construção de espaços de autonomia que terão que funcionar com regras diferentes do modelo dominante, nomeadamente, numa perspetiva de desmercantilização e de autogestão, e que, obviamente, não competirão com ele. Por isso, a tarefa libertária é não apenas urgente, como necessária. É essencial começar a "construir, desde já, a sociedade do amanhã, com o duplo propósito de sair urgentemente do capitalismo e perfilar estruturas autogeridas desde baixo, longe do trabalho assalariado e da mercadoria." (TAIBO, 2013: 88). Carlos Taibo sustenta que esses novos espaços de autonomia, com capacidade de atração e de expansão, serão um projeto bem mais realista do que os espaços preconizados até agora pelo terreno da social-democracia. Dá como exemplo a ausência de instâncias intermédias que nada acrescentam, aliás, funcionam mesmo como um travão à concretização de projetos. Pergunta Taibo, "É mais utópico empreender a autogestão generalizada que reclamar um governo mundial ou a reforma do Fundo Monetário Internacional?" (TAIBO, 2013: 88). Postas as coisas desta maneira, parece óbvio que as reservas à implantação de espaços de autonomia, onde a autogestão seja a regra, têm um caráter muito mais psicológico, relacionado com estranhezas e pré-conceitos do que com possibilidades efetivas. Esses espaços, para além da autogestão generalizada deverão manter a atitude libertária de contestação ao capital e ao Estado. Deverão, igualmente, abolir a divisão do trabalho, recuperar saberes ancestrais, "restaurar a consciência do que significa o trabalho autónomo, sem hierarquias nem ordens do topo, restaurar a dimensão coletiva e de colaboração, frente à atomização presente; solucionar a histeria da competitividade; terminar com a obsessão do consumo desenfreado, repartir o trabalho e fazer frente ao desemprego; revalorizar o trabalho doméstico e reparti-lo, e, por fim, acabar com o *homo oeconomicus* identificado com as sociedades da necessidade, e não com as do dom¹⁴⁵." (TAIBO, 2013: 89). Estes designados espaços de autonomia suscitam, com naturalidade, o debate. Uma das críticas que se faz é que os mesmos não passarão de uma conceção subterrânea do capitalismo.

¹⁴⁵ Naïma Benabdelali

Carlos Taibo considera infundada tal crítica. Mais do que isso, surpreende que essa crítica surja da área da esquerda que se diz em linha com duas vias de caminho alternativo. Duas vias, sobre as quais o autor desafia a sua própria contestação, "a parlamentar-legalista e a revolucionária-putschinista. Se no primeiro caso a surpresa é por razões óbvias, no segundo remete a razões que devem ser também, pela mão de uma sonora aceitação de todo o imaginário do poder, da hierarquia, da vanguarda e da substituição." (TAIBO, 2013: 90). Considera, pois, que ressaltam demasiados elementos comuns, em cada uma das vias apontadas, ao atual sistema. Além disso, diz não existir nenhuma reflexão sobre a questão do poder e do que ele representa nos diversos âmbitos e instituições, dentro ou fora do Estado, ao mesmo tempo que ignoram deliberadamente os problemas próprios das sociedades complexas. Há, como que uma aceitação tácita, por via do silêncio, relativamente às bases do sistema capitalista, designadamente sobre a lógica consumista assente no crescimento económico. Em suma, e a propósito da crítica da esquerda sobre a questão da autonomia, Carlos Taibo retoma a sua contestação a essa mesma esquerda, nos moldes que identificámos, o que traduz estarmos na presença de visões diferentes sobre o que significa organização social e emancipação, e remata, de forma contundente ao afirmar que "Quando estas gentes sorriem diante daquilo que entendem como ingenuidade utópica dos que forjam espaços autónomos, bem farão em rever os seus conhecimentos de história e em recordar como vingaram os primeiros cristão mantendo-se à tona do império romano, como se consolidaram as incipientes empresas capitalistas frente aos Estados absolutistas ou quais foram os êxitos, e também os fracassos, de uns socialistas, os pioneiros - mal chamados de utópicos -, desde sempre condenados ao esquecimento." (TAIBO, 2013: 91). É tempo de não adiar mais, nem discussões, nem reflexões. Infelizmente, até aqui as alternativas têm sido pouco mais que débeis. Ou se aponta com os Estados de bem-estar, que como vimos pressupõem que seria possível um contexto como o que se verificava antes da crise, ou se acena com a vanguarda social de classe que imbuída da suposta e artificial autoridade se propõe repetir experiências que o passado não registou de maneira auspiciosa. Promovem-se discursos pretensamente radicais, mas sem projeto que os suporte. Quanto muito, essas tentativas não passarão disso mesmo, respeitáveis, contudo sem alcance. Mas o tempo não é, portanto, propício para deixar *pontas soltas*. Nesse sentido, o autor considera que a urgência de debater as questões relacionadas com estes espaços de autonomia é enorme, pois, mais do que nunca, "o capitalismo entrou numa fase de corrosão terminal que, mercê das mudanças climáticas, do esgotamento das matérias-primas energéticas, a prossecução do espólio dos países do sul, a desintegração de filtros sociais precários

e o desdobramento desesperado de um novo e obscuro darwinismo social, vaticinam o seu colapso." (TAIBO, 2013: 91).

O cenário da autonomia, da desmercantilização e da autogestão não representa, apesar do salto adiante, uma fórmula mágica para ultrapassar todos os desafios que o tempo hodierno levanta. Bem sabemos que a prática social é construção. E essa construção é o resultado da experiência plural de cada um dos seus elementos. É pois normal que, mesmo alterada a matriz de referência, continuem a surgir aspectos práticos característicos do capitalismo, isto é, competição, resquícios e novas tentativas de hierarquia ou faltas de solidariedade. Não há certezas, apenas a convicção de uma solução que é plausível.

Entramos, então, na perspectiva da sociedade do futuro. Estamos num momento em que definitivamente nas hostes anarquistas, perdeu terreno a hipótese que concebia a revolução como um momento de transformação das regras existentes em regras novas, sob o protagonismo de um grupo humano, à partida, determinado. Há hoje razões para alargar esse horizonte a diversos processos de luta, condutores ao nascimento de espaços autónomos, autogeridos por grupos cuja homogeneidade nada terá que ver com aqueles que o passado sugeria, em busca de lógicas emancipatórias das comunidades humanas. A lógica libertária concebe, pelo menos na sua maioria, a revolução como processo de transição para a via de um novo desenho da sociedade. A diferença para outras abordagens de cariz revolucionário reside em compreender a revolução não como "por ímpeto radical, ou por encerramento dogmático, mas apenas por mera lógica relacional. (...) A revolução que os libertários têm em mente será, antes de tudo, uma revolução social e não uma revolução política." (TAIBO, 2013: 95 e 96). Assim, temos que a revolução transformará antes de mais a vida quotidiana das pessoas, sem que tal implique necessariamente e em simultâneo um derrube do poder político, de acordo com a lógica de insurreição clássica do marxismo. Esta visão traduz o distanciamento que, como temos vindo a assinalar, o movimento libertário apresenta em relação a teorias deterministas e a processos pré determinados. A certeza que anima a visão é apenas a de que não será através do Estado ou de outras instituições semelhantes, que nascerá, por decisão, uma sociedade livre. Carlos Taibo (2013: 95) salienta que "no âmago da maioria dos projetos libertários, aprecia-se a marca do federalismo proudhoniano"¹⁴⁶, isto é, a defesa de uma sociedade articulada federalmente desde

¹⁴⁶ Referente a Pierre-Joseph Proudhon (Besançon, 15 de Janeiro de 1809 — Passy, 19 de Janeiro de 1865) foi um filósofo político e económico francês, foi membro do Parlamento Francês. É considerado um dos mais influentes teóricos e escritores do anarquismo, sendo também o primeiro a

baixo, em que, com a *comuna* como unidade básica, a descentralização e a autogestão são procedimentos que permitem contrariar os efeitos da concentração do poder e das decisões que chegam de cima." (TAIBO, 2013: 95).

Há, hodiernamente, duas teorizações sobre o que poderá vir a ser uma sociedade libertária, que interpelam o interesse de Carlos Taibo, desde logo, porque não se tratam de visões fechadas. São as de Takis Fotopoulos¹⁴⁷ e Michael Albert¹⁴⁸. A perspectiva do grego Takis Fotopoulos funda-se na concepção de um modelo de sociedade "que se baseia na decisão livre e voluntária e nunca em qualquer forma de imposição, permite a tomada coletiva de decisões, frente à política oligárquica de hoje." (TAIBO, 2013: 96 e 97). Trata-se de uma sociedade em que deixarão de existir instituições que expressem os níveis diferenciados de poder. Isto porque serão abolidas as hierarquias e deixará de existir a predominância dos especialistas. Dar-se-á prioridade às escolhas por sorteio e aplicar-se-á o princípio da permanente revogabilidade. A delegação existirá. Todavia, será apenas usada em circunstâncias bastante restritas, em tarefas perfeitamente determinadas e claramente atribuídas. A assembleia será o órgão de decisão das diferentes comunidades. Haverá em termos regionais federações, e acima delas confederações, compostas por conselhos administrativos em que terão assento delegados nomeados, com mandatos

autoproclamar-se anarquista, até então um termo considerado pejorativo entre os revolucionários. Foi ainda em vida chamado de socialista utópico por Marx e pelos seus seguidores, rótulo sobre o qual jamais se reconheceu. Após a revolução de 1848 passou a denominar-se federalista.

¹⁴⁷ Takis Fotopoulos (em grego: Τάκης Φωτόπουλος; Quios, 14 de outubro de 1940) é um filósofo político e economista grego que fundou o movimento pela Democracia Inclusiva. Notabilizou-se pela sua síntese da democracia clássica com o socialismo libertário e as correntes radicais nos novos movimentos sociais. Foi um académico, e escreveu vários livros e mais de 800 artigos que foram publicados em várias línguas. É o editor do *The International Journal of Inclusive Democracy* (que sucedeu *Democracy & Nature*) e autor de *Towards An Inclusive Democracy* em que os fundamentos do projeto de Democracia Inclusiva foram lançados. Fotopoulos é Grego e vive em Londres.

¹⁴⁸ Michael Albert (nascido em 08 de abril de 1947) é um ativista norte-americano, economista, orador e escritor. Durante os anos 1960, foi um membro da Students for a Democratic Society e foi ativista no movimento anti-Guerra do Vietname. É co-editor da ZNet, e co-editor e co-fundador da Z Magazine. Também é co-fundador da South End Press e tem escritos numerosos livros e artigos. Albert identifica-se como um abolicionista do mercado e defende o planeamento participativo como alternativa. Desenvolveu, com Robin Hahnel, a visão económica chamada economia participativa. Albert foi também um forte impulsionador da criação da Organização Internacional para uma Sociedade Participativa fundada em 2012.

revogáveis, e, obrigatoriamente, sujeitos a rotatividade. Sublinhamos, pela nossa parte, dois aspetos: em primeiro lugar a existência de delegação, em segundo lugar a não existência da figura da representação. Nesta conceção a economia também será alvo de democratização, pelo que, como se pretende a criação de comunidades com o maior grau possível de autossuficiência, as empresas ou as cooperativas deverão estar ao serviço desse objetivo. A propriedade, tal como os recursos, será coletiva. Acresce que, os recursos serão distribuídos de maneira solidária, obedecendo a uma planificação prévia. O objetivo será o desenvolvimento dos interesses gerais da comunidade e não o de qualquer cooperativa, empresa ou, nesta nova nomenclatura, centro produtivo. Manter-se-ão critérios de crescimento e de eficiência subordinados ao interesse geral da comunidade. Existe a preocupação de fazer coincidir a autonomia dos centros de produção e das cooperativas com o interesse do *todo*, ou seja, da comunidade. Nas palavras de Carlos Taibo "Importam mais a dimensão integral e o desígnio de prefigurar a sociedade futura sobre a base da autogestão, do apoio mútuo e da igualdade." (TAIBO, 2013: 98). O modelo de Takis Fotopoulos, diz-nos Taibo, é formulado à luz do pressuposto da descentralização, paralelamente à redução das comunidades políticas que deverão assim ser mais próximas das pessoas. Fotopoulos sustenta que o tamanho reduzido das comunidades favorecerá maiores níveis de rendimento. Num estudo sobre os níveis de rendimento e o tamanho dos Estados, "registra, especificamente, que em princípios da década de 1990 apresentavam níveis elevados de rendimento 27 dos 45 países com menos de 500.000 habitantes e 9 dos 13 com menos de 100.000 habitantes." Takis Fotopoulos *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2013: 98). Estas comunidades de reduzida dimensão serão caracterizadas, sobretudo, pelo pluralismo interno e pela garantia de respeito pelas posições individuais, que cada qual sustente. A questão tecnológica não é abandonada, deverá sim, ser recolocada ao serviço da comunidade onde poderá ser útil, a título ilustrativo, nos mecanismos de concretização da democracia direta e como elemento facilitador da coordenação levada a cabo pela confederação. Por seu lado, a análise de Michael Albert é de acordo com Taibo, muito semelhante à de Takis Fotopoulos. A diferença mais significativa tem a ver com o nível de detalhe que Michael Albert coloca na dimensão económica da proposta. Por exemplo, quanto à questão da propriedade dos centros de produção, ou na nomenclatura de Albert, centros de trabalho, é defendido que a mesma seja titulada por todos os cidadãos que assim o desejem. A manifestação dessa vontade deverá ser expressa em conselhos democráticos, durante os vários níveis do processo de planificação participativa. Ou seja, é absolutamente aceitável, nesta proposta, que algum ou alguns elementos da comunidade não queiram ser detentores da propriedade. Por outro lado, Michael Albert recusa não

só as hierarquias, mas também a atual divisão do trabalho e as tarefas repetitivas. Para ele a questão remuneratória resultará do esforço e do tempo despendidos, tal como, dos sacrifícios que cada um assuma. Em síntese Michael Albert preconiza uma economia participativa, resultante de uma planificação libertária, aberta em permanência às alterações que os conselhos, através das trocas de informação, considerem ajustadas. Novamente, nas palavras do nosso autor Carlos Taibo, "A proposta, de visível caráter pragmático, tem como objetivo principal a libertação¹⁴⁹ da economia, isto é, a defesa de uma sociedade livre da economia" (TAIBO, 2013: 99).

O porquê do decrescimento

Carlos Taibo apresenta o tema do decrescimento como um dos quatro verbos fundamentais do pensamento libertário para fazer frente à crise ecológica global. Os outros três verbos são desurbanizar, destecnologizar e descomplexizar. O argumento base que sustenta, em favor do decrescimento, assenta no raciocínio lógico de que se vivemos num planeta de recursos finitos não poderemos crescer ilimitadamente. Nomeadamente, no que se refere aos países do norte, o resultado previsível deste percurso abre caminho para que se desencadeie uma redução da sua atividade económica, em particular nos setores que mais fortemente acentuam a pegada ecológica.

A razão de ser desta posição reside na particular compreensão de que o crescimento gera uma degradação do meio ambiente, esgota os recursos naturais do planeta tendo como consequência a ausência de uma perspetiva intergeracional, ao mesmo tempo que acentua as assimetrias sociais, ou seja, contrariamente ao que defendem os seus promotores, o crescimento não aumenta a coesão social. Há, objetivamente, uma convergência assumida por Carlos Taibo em relação a Serge Latouche. Isso é patente quando a propósito do desenvolvimento, Taibo sublinha que "Há palavras doces, palavras que são um bálsamo para o coração e palavras que ferem. Há palavras que comovem um povo e subvertem o mundo. E há palavras veneno, palavras que se infiltram no sangue como uma droga, pervertem o desejo e escurecem o juízo. "Desenvolvimento" é uma destas palavras tóxicas" Latouche *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010b: 15). O autor considera que o desenvolvimento passa, ou melhor procura passar, uma mensagem positiva a partir de um crescimento incorretamente medido porque não contempla impactos negativos na

¹⁴⁹ Em sentido libertário

natureza, nos recursos e na sociedade. A sociedade que se organiza, manifestamente, em torno do consumo. Este, por sua vez, como ficou patente nos últimos anos, assenta na publicidade, no sistema creditício e na obsolescência programada. Por outro lado, a partir dos anos 80 tem-se verificado a inversão da trajetória, até aí desenhada, de redução do tempo de trabalho. O decrescimento preconiza o contrário, associado à "valorização das atividades domésticas e do trabalho voluntário" Hamilton *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010b: 40).

Carlos Taibo relembra que qualquer alternativa deixará de o ser se a sua concretização se projetar no quadro do mesmo imaginário existente. Por analogia à abordagem de Marx, Taibo lembra para isso que "Marx participa de forma integral do imaginário capitalista: para ele, como para a ideologia dominante na sua época, tudo depende do crescimento das forças produtivas. Quando a produção alcançar um nível suficientemente elevado, poderá falar-se duma sociedade verdadeiramente livre, verdadeiramente igual... Não se encontra em Marx nenhuma crítica da técnica capitalista, na forma de técnica da produção ou na de tipo e natureza dos produtos fabricados. Para ele a técnica capitalista e os seus produtos fazem parte integrante do processo de desenvolvimento humano. Aliás, Marx não critica a organização do trabalho na fábrica. Ainda que critique alguns aspetos 'excessivos', essa organização em tanto que tal parece-lhe uma realização da racionalidade em sentido estrito. A essência das suas críticas remete para a utilização que se faz dessa técnica e dessa organização: servem unicamente o capital, em lugar de servir a humanidade inteira. Não percebe que é preciso realizar uma crítica interna da técnica e da organização da produção capitalista" Castoriadis *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010b: 48 e 49). A compreensão histórica que Carlos Taibo identifica em Marx é muito mais alinhável no que compõe o substrato alvo da dissonância do nosso autor, do que propriamente integrável nos seus argumentos de combate ao paradigma dominante. Há um presentismo nas abordagens políticas da era industrial, como eventualmente em outras eras, que ajuda a entender que a realidade contextual assume um carácter determinante nas formulações teóricas de cada época. Essa marca fica registada não só pelos factos presentes mas, igualmente, pelos elementos ausentes, como é manifesto no caso da sensibilidade para com as preocupações ambientais. Ainda assim, é justo referir que para Marx, de acordo com Francisco Fernández Buey¹⁵⁰, "cada progresso da agricultura capitalista é um progresso não só na arte de explorar

¹⁵⁰ Francisco Fernández Buey (Palencia, 1943 - Barcelona, 25 de agosto de 2012). Foi um filósofo comunista e ensaísta espanhol. Os seus primeiros artigos filosóficos foram dedicados a Heidegger e ao humanismo e à análise da obra do filósofo italiano Galvano Della Volpe.

o trabalhador, senão também na arte de espoliar o chão; cada progresso realizado na arte de acrescentar a sua fertilidade durante um tempo é um progresso na ruína das fontes duradouras de fertilidade" Buey *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010b: 50).

São cinco as razões que Taibo identifica na génese da resposta decrescentista: 1) a delapidação dos recursos naturais planetários; 2) a lógica seguida, de resposta ao problema identificado anteriormente, tem sido a de "colocar toalhas no chão em vez de fechar a torneira" (TAIBO, 2010b: 51); 3) tomam-se medidas de abrandamento do ritmo em vez de se alterar o rumo; 4) o ritmo das agressões ambientais cresce segundo uma função exponencial o que ilude o impacto das mesmas sugerindo que há mais margem do que aquela que efetivamente existe; e 5) Baseado na metáfora da sabedoria do caracol, de Serge Latouche, "O caracol constrói a delicada arquitetura da sua couraça agregando espirais cada vez maiores; depois cessa bruscamente e começa a praticar espirais decrescentes. Uma única espiral mais no sentido crescente daria à couraça uma dimensão 16 vezes maior. Em lugar de contribuir para o bem-estar do animal, carregá-lo-ia em excesso." Latouche *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010b: 53).

Um dos aspetos, que ao longo dos tempos sempre suscitou o interesse de todos, tem que ver com a maneira como cada projeto político lê a relação entre os poderes formais de uma sociedade e os sujeitos que compõem a mesma, no domínio dos mecanismos instituídos para, com eficácia, sanar as divergências, corrigir os desvios considerados mais problemáticos e reparar os danos que uns poderão causar a outros. Para tal, é necessário definir, ou pelo menos apontar caminho, qual a relação que se permite, no domínio da força, dentro do quadro de gestão de um grupo. No que toca à forma como o decrescimento olha a força, temos que, pelo facto de possuir características identitárias como a simplicidade voluntária e autossuficiência, o decrescimento assenta em pressupostos de não violência e simultaneamente avessos ao autoritarismo. Não se encontram assim referências concretas sobre o tema. O ênfase é antes colocado na forma como a força pode ser exercida, não no campo das relações sociais no seio da comunidade, mas sim a forma como a natureza a pode impor aos Homens. À semelhança de outros autores decrescentistas, Taibo partilha a convicção de que "se não decrescermos voluntária, racional, solidária e ecologicamente, teremos que decrescer levados pelas circunstâncias de carestia da energia e mudança climática que acompanham o afundamento, cada vez mais fácil de imaginar, do capitalismo global." (TAIBO, 2010b: 67 e 68). Mostra-se, ainda assim, bastante consciente do perigo que o decrescimento enfrenta ao poder ser aniquilado à semelhança de muitos outros projetos que ao longo da História o pretenderam enfrentar. A forma de evitar tal

sorte passa pelo empenho e pela ação de todos aqueles que reconhecem o valor, o virtuosismo e a urgência do decrescimento. Só eles poderão torná-lo real, dar prova da sua viabilidade e consistência em tornar-se uma efetiva opção. Taibo considera que mesmo numa abordagem menos estruturada, na medida da ausência de um projeto que represente um todo coerente com um determinado objetivo, mesmo apenas traduzido em singelas ações de desalinhamento para com o sistema dominante, ainda assim o decrescimento seria um passo em frente no caminho do equilíbrio e do justo combate à desmesura e ao consumismo. Curiosamente, afirmamos nós, há uma posição de certo modo reformista, não no sentido convencional do termo, mas pensado sob o plano estratégico, pelo nosso autor. Esses contributos, ainda que algo soltos, permitirão o esboroar da crítica e atrairão novas vontades, e novos protagonistas, que reforçarão a ação e multiplicarão o seu impacto. Para que assim aconteça o projeto terá de estruturalmente ir para além da dimensão decrescentista, bem como afastar-se de alguma abordagem enganadora que assuma o rótulo de decrescentista, mas que na prática não assuma a ação de combate ao sistema capitalista. A amplitude daquilo que se ambiciona implica ter presente que "o decrescimento é uma parte dum programa mais geral, de tal forma que por si só não configura nenhuma resposta mágica aos nossos problemas. Qualquer projeto anticapitalista no Norte desenvolvido de princípios do século XXI tem de ser, por necessidade, decrescentista, autogestionário e antipatriarcal. De contrário estará a fazer o jogo dramaticamente — invertamos o argumento enunciado por quem nos critica — ao sistema que pretende contestar." (TAIBO, 2010b: 73). Nos alicerces do decrescimento, como proposta alternativa, está um conjunto de pressupostos, sem o qual o mesmo não chegará a ver a luz do dia, ou chegando não passará de um embuste, nesse caso facilmente denunciado e engolido pelo capitalismo. O primeiro deles é a sobriedade e a simplicidade voluntária; o segundo aspeto é a defesa do lazer frente ao trabalho obsessivo; o terceiro, que decorre facilmente, é a defesa da vida social frente ao consumo e à propriedade; o quarto elemento passa pela redução das dimensões das infraestruturas de produção, das organizações administrativas e dos sistemas de transporte; o quinto alicerce, que se depreende do anterior, passa pela primazia do local sobre o global; e, finalmente o sexto pilar que entronca na implementação de políticas ativas de redistribuição de recursos em proveito dos mais desfavorecidos. Carlos Taibo socorre-se com oportunidade das palavras de Majid Rahnema¹⁵¹ para dizer que ele

¹⁵¹ Majid Rahnema é um diplomata e ex-ministro do Irão, nasceu em 1924 em Teerão. Representou o Irão nas Nações Unidas desde 1957 até 1971. Trabalha com questões sobre a pobreza e processos

tem sublinhado a esse respeito que, "curiosamente, a miséria moral dos ricos e dos poderosos — uma matéria tabu para a literatura especializada na pobreza — tem atraído mais a atenção dos romancistas, dos poetas e, claro, dos próprios pobres, do que a dos sociólogos e os economistas, que estimam que é uma questão afastada do seu objeto de estudo. O estudo profundo das verdadeiras causas da miséria poderia mostrar, contudo, que estão no centro — que são o centro — desse objeto" Rahnema *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010b: 79 e 80). A moral que vigorará no decrescimento afasta-se do ensinamento bíblico *crecei e multiplicai-vos*. A contrário, a moral decrescentista fundar-se-á, segundo Taibo, na qualidade, na cooperação e na justiça social e afirmará a ausência de correlação entre o dinheiro (como possibilidade de consumo) e a felicidade. Um outro aspeto que o autor considera determinante na nova moral prende-se com a relação que o Homem estabelece com o tempo, por isso é "Outra das dimensões relevantes da moral *decrescimental* é o desígnio de fazer frente ao culto à velocidade que impera nas nossas sociedades. Ainda que as nossas vidas sejam mais longas do que as dos nossos antepassados, o certo é que as vemos passar muito mais depressa." (TAIBO, 2010b: 91). Esta leitura deriva da noção banalizada de urgência que atribuímos a aspetos que, no rigor do pensamento, verificamos facilmente a sua sobredimensão e também por uma forte razão de contexto cultural, que foi sendo criado e onde podemos verificar que, de acordo com Gilbert Rist¹⁵², "A longa duração que caracteriza o 'tempo ecológico' opõe-se ao curto prazo em que se desenvolve a vida política, e isso para não falar do carácter instantâneo do tempo comercial" Rist *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010b: 113).

Além disso, a ausência de uma perspectiva que permita a possibilidade de algo para lá da finitude da vida adensa a tensão imediatista. Mas, a ausência de espiritualidade não significa qualquer valorização do plano sensorial pois, também nesse campo, os bens de consumo inebriam ao ponto de o afastar.

Taibo não deixa, por fim, de apontar o decrescimento como exequível no campo libertário. E explica que a necessidade de travar a vertiginosa velocidade do paradigma atual é, além de necessária, ainda assim, uma "uma opção delicada, tanto mais se ocorrer em época de eleições, o encerramento de muitos complexos industriais e a repartição do trabalho (talvez isto tenha alguma relação com o facto

de produção em economia de mercado.

¹⁵² Gilbert Rist é um professor suíço do Institut Universitaire d'Études du Développement ("Instituto Universitário de Estudos de Desenvolvimento") em Genebra. É autor de várias obras no campo do decrescimento.

de as propostas de decrescimento germinarem com maior rapidez no mundo libertário, por definição afastado das consultas eleitorais)." (TAIBO, 2010b: 98). O projeto decrescentista a que Carlos Taibo adere vai muito para lá da simples defesa do ponto de vista ecológico. Não prescinde dele, ou seja agrega a defesa da ecologia às lutas sociais que sempre animaram a contestação histórica da emancipação do Homem. Frente a um crescimento económico transformado em ícone, gerador de atentados ambientais que põem em causa o planeta e a espécie humana, que adensa a desigualdade efetiva entre as pessoas, que compromete as gerações vindouras e desenvolve modos de vida perversamente alienados num novo escravagismo laboral, "Frente a toda essa sem-razão, há que defender a solidariedade e o altruísmo, a repartição do trabalho, o ócio criativo, a redução no tamanho de muitas infraestruturas, a primazia do local, a transformação radical das formas de propriedade e, por último, a sobriedade e a simplicidade voluntária." (TAIBO, 2010b: 111). Não há, necessariamente, visto para lá do plano estritamente material, qualquer perda no campo da felicidade dos indivíduos por via da passagem para o paradigma do decrescimento. É esta a convicção reiterada pelo autor, pois considera que poder desfrutar de mais tempo livre para desenvolver outras atividades e trabalhar menos, ainda que ganhando menos e consumindo menos, é largamente vantajoso quer individual quer coletivamente. Além disto, existe um reforço de cidadania que não pode ser ignorado, por via de uma reapropriação da parte correspondente à gestão do destino comum, pensado e refletido longe do intoxicante espaço mediático ocupado por supostos representantes do povo que dão corpo a "um cenário em que parecem justificados os receios de Castoriadis sobre tantos dirigentes políticos: «Não têm programa nenhum. O seu fim é ficar no poder ou regressar a ele, e para ele são capazes de tudo. Clinton fez a sua campanha eleitoral sobre a base, unicamente, do que dizem as sondagens (...) e da convicção de que a opinião que ganha é a opinião pública. Como dizia alguém: ‘Sou o seu chefe, e por isso sigo-os’»." Castoriadis *apud* Carlos Taibo (TAIBO, 2010b: 113).

Síntese da perspetiva de Carlos Taibo

Carlos Taibo estabelece uma distinção entre a esquerda social clássica institucionalizada e a esquerda a que chama de radical patente no grosso dos movimentos alterglobalistas e no sindicalismo de resistência. Considera a última como a verdadeira esquerda e a primeira como pilar do capitalismo existente.

Entende que a crise atual possui características que a distinguem das anteriores, desde logo o seu caráter múltiplo. A crise ostenta três dimensões. A alteração climática, o encarecimento das matérias primas e o crescimento demográfico. A resposta adequada, mas que a crise tem sido incapaz de gerar, passa pela saída do capitalismo.

Classifica a globalização capitalista como um processo de intenções sinistras e direcionadas, estimulada e controlada a partir dos três núcleos do poder capitalista que são os Estados Unidos da América, a União Europeia e o Japão, com particular destaque para o primeiro. Estes três espaços possuem mais de oitenta por cento das empresas transnacionais estruturantes na globalização aí sediadas, e as restantes vinte por cento dirigidas a partir do Norte.

Separa o papel da União Europeia da esperança que deposita na Europa. A União Europeia, contrariamente ao que alguns pretendem fazer crer, é uma réplica das posições norte americanas.

Carlos Taibo assenta a essência das suas posições no projeto libertário que deriva da sua visão anarquista da sociedade. No seu conteúdo avultam os conceitos de democracia direta, de autogestão e de recusa de hierarquias e de lideranças.

A abordagem anarquista, em relação à figura do Estado, traduz uma posição de rejeição pois considera-o não natural, não neutro, nem protetor dos mais frágeis. É, enfim, entendido como um elemento-chave do sistema capitalista.

Já no âmbito das resistências ao atual paradigma, o autor sublinha os campos da luta de classes, da cidadania e do sindicalismo de combate. Reclama a construção de espaços de autonomia que constituirão o caminho de uma nova sociedade com regras diferentes das que o modelo dominante impõe. Nomeadamente, serão subordinadas aos princípios da desmercantilização e da autogestão. Em suma, sem instâncias intermédias.

Carlos Taibo desemboca a sua posição na defesa do decrescimento que entende ser hoje um dos quatro pilares do pensamento libertário. Decrescer, desurbanizar, destecnologizar e descomplexizar.

6. Política, ética e liberdade - remédios para a globalização

Neste capítulo do nosso trabalho quisemos, a partir do inventário crítico do discurso de cada um dos autores estudados, evidenciar em cada um deles a parcela que, em nosso entender, poderá acomodar um potencial favorável ao enquadramento construtor de um novo paradigma para além da globalização. Sem que tal constitua uma correspondência estanque, considerámo-la plausível estabelecer um alinhamento entre Serge Latouche e a dimensão política, Adela Cortina e a perspectiva ética e Carlos Taibo e o plano da liberdade. Convergentes, neste trabalho, com a afirmação de Ortega e Gasset (2007: 151) “A imaginação é o poder libertador que o homem tem”, consideramos que o constructo do porvir, pensado a partir de um tempo em que realidade racionalizada parece não deixar margem para ousar imaginar um cenário diverso, é não só uma necessidade mas sobretudo um imperativo.

Política, ética e liberdade são pilares do edifício social em qualquer parte da História e em qualquer canto do mundo. São componentes definidores do Homem e da sua relação com os outros e com a natureza. São elementos que se interligam, que se visam, que se alimentam e que se co constroem.

A defesa que Serge Latouche nos faz desse viver conjunto num contexto alternativo passa por um novo olhar sobre o mundo o que implica, dadas as circunstâncias, decrescer. Para isso, o autor apresenta-nos um verdadeiro “programa político” assente num conjunto de ações que sintetiza em oito verbos, todos começados por “r”, que articulados entre si significam um *recomeço*.

Adela Cortina traz-nos as bases de um referencial ético estruturado em torno de cinco valores capazes de dar corpo a uma nova ética cívica. A liberdade, a igualdade, a solidariedade, o respeito ativo e o diálogo serão os elementos fundacionais de uma abordagem educacional de natureza *kantiana* sem os quais não é verosímil imaginar uma sociedade alternativa mais justa.

Carlos Taibo, numa aceção que decorre das suas convicções libertárias, assentes na significância anarquista, cujo passado o autor exalta, fala-nos da forma como perspectiva uma organização libertária de carácter global, de quais os aspetos que os movimentos alterglobalistas deverão incorporar no futuro e foca-se num exemplo concreto em matéria de nova configuração de liberdade que constituiu o movimento 15 de maio em Espanha.

Serge Latouche

O círculo virtuoso do decrescimento, um programa político para além da globalização

A sociedade do decrescimento é, para Serge Latouche, a expressão de uma alternativa. Identifica a existência de duas formas distintas de a perspetivar. De alcançar uma sociedade onde seja possível viver de forma diferente. Podemos ser obrigados, de forma quase inconsciente, a construí-la contra vontade ou podemos, pelo contrário, fazê-lo de forma consciente. Sustenta que “A primeira forma representa a *alternativa* histórica, a segunda a *alternativa* voluntarista.” (LATOUCHE, 2005: 116). O caminho da forma consciente implica o desenho de um percurso que, uma vez cumprido, permite à sociedade transformar-se numa realidade diversa da que hoje conhecemos. O autor afirma com clareza que “conceber um modelo coerente e desejável de sociedade do decrescimento constitui não só uma reflexão teórica, mas também uma etapa importante na sua implementação política.” (LATOUCHE, 2009: 95). A mudança no rumo vai para lá daquilo que os atos eleitorais podem permitir. É mais do que qualquer governo ou qualquer maioria, por mais significativa que seja, pode almejar. Trata-se, seguindo com Serge Latouche (2009: 40), de “uma revolução cultural, nem mais nem menos, que deveria culminar numa refundação do político.”.

Neste campo exploratório, o autor apresenta um novo mapa analítico. A descolonização dos espíritos, ou do imaginário como várias vezes a designa, baseia-se na convicção de que existe um conjunto de ideias que partem de um julgamento exterior sobre uma determinada realidade e que ela é, a partir desse momento, modelada pelo juízo que é formulado. É, como refere, “a interiorização do olhar do outro, esse processo de autocolonização do imaginário” (LATOUCHE, 1998: 126). Hoje ele é caracterizado por uma simbologia de natureza marcadamente económica de tal maneira totalizante que praticamente impede o contraponto de fatores de natureza diferente. Como tal, o autor reconhece que o principal obstáculo ao triunfo de novas soluções passa por ainda não ter havido a “*deseconomização* dos espíritos, da qual é consequência. Resolver esta impossibilidade é, sem dúvida, o maior desafio com o qual é confrontado o pensamento crítico contemporâneo.” (LATOUCHE, 1998: 142). Esboça-se a partir daqui a oferta de um novo quadro teórico que contempla desafios, incertezas e expectativas. Nesta ousadia de dar um passo em frente ressalta um conjunto de atitudes – entre outras possíveis – que são consideradas essenciais, tais como:

- a) Pôr em causa o despotismo dos mercados financeiros, que acentuam as desigualdades crescentes quer dentro dos países, quer entre o Norte e o Sul, cuja finalidade apenas assiste aos profetas do capitalismo;
- b) Bater-se contra o mercado mundial que é, pode afirmar-se, falsamente livre, além de ser o grande responsável pela dinâmica destruidora do planeta. A Salvaguarda da *grande casa comum* faz-se pela garantia da diversidade gerida de acordo com uma fórmula onde cada população seja capaz de produzir, pelo menos parte da resposta das suas necessidades fundamentais;
- c) Questionar o totalitarismo mercantil, em que todas as áreas e setores da vida se tornam, dele, reféns. Serge Latouche (1998: 148) coloca a pergunta: “Poderá haver democracia sem um mínimo de igualdade de condições, mesmo as económicas? Se o muito rico não sente ter algum dever para com o mais pobre, deixa de haver vínculo social.”;
- d) A autonomização normativa de um interesse público universal deve surgir como quadro moderador num novo panorama. Trata-se da expressão de um conteúdo marcadamente cosmopolita, na medida em que lhe subjaz a noção de ausência de qualquer artificialismo em matéria de fronteiras e, como tal, considera a humanidade como um todo;
- e) Desencadear uma profunda e abrangente reflexão coletiva sobre o alcance de matérias decorrentes do progresso científico, que vieram a tornar-se perversas na sua aplicação, e em que medida tal assunto impacta no atual sistema de direitos e deveres dos povos. Nesse quadro, assegurar desde logo a implementação do princípio da precaução e “Exigir que os atentados ao meio ambiente e, em particular, as mutações genéticas, as agressões contra as outras espécies vivas (dos sacrifícios de animais à erosão da biodiversidade) sejam debatidos democraticamente e decididos por instâncias representativas.” (LATOUCHE, 1998: 150)¹⁵³;
- f) Considerar que a técnica está ao serviço das pessoas e, por isso, subordinada à vontade da humanidade, o que leva necessariamente a uma seletividade da segunda em relação à primeira. A atual arquitetura inverte fins e meios e deriva com

¹⁵³ Nesta ótica podemos encontrar um conjunto de reflexões paralelas a outros expoentes do pensamento contemporâneo p.e. para KÜNG (1990: 65) “as palavras de ordem do terceiro milénio deveriam ter, por conseguinte, um teor muito concreto: responsabilidade da sociedade mundial pelo seu próprio futuro! Responsabilidade pelo mundo contemporâneo, pelo meio ambiente, mas também pela posteridade.”

facilidade em desequilíbrios que favorecem a iniquidade e a injustiça, ao mesmo tempo que afirmam e reforçam a perversa dinâmica do capital;

g) A terra, os bens ambientais e o corpo não poderão ser considerados como vulgares mercadorias “porque dizem respeito ao homem, à sua vida, à sua cultura e às suas ligações.” (LATOUCHE, 1998: 151). Está presente neste aspeto a clássica distinção entre valor e preço. Efetivamente, os elementos referidos não são suscetíveis de se submeterem à estrita lógica mercantil, uma vez que têm valor quer no contexto sociológico, como no caso da terra e dos bens ambientais, quer em si mesmo enquanto dignidade, como no caso do próprio corpo;

h) Por fim, “decretar uma moratória sobre a inovação tecnológica, fazer um balanço sério e reorientar a pesquisa científica e técnica em função de novas aspirações.” (LATOUCHE, 2005b: 3). Esta atitude, tal como as anteriores, que do ponto de vista teórico não oferecerá à partida grande discussão, é na prática construtora, e construída em simultâneo, de, e por, um novo contexto moral, fora do paradigma da globalização capitalista e caracterizado por princípios diferentes dos que agora vigoram.

Identificadas algumas atitudes, é tempo de olhar o decrescimento na dimensão da sua pretensão política, que lhe vale o epíteto de utopia real e que compreende uma coerência teórica vertida em oito¹⁵⁴ "erres". São eles que formam o chamado círculo virtuoso do decrescimento sereno, com que Latouche estrutura oito aspetos de mudanças correlacionadas, cujas ações permitem criar uma dinâmica de reforço mútuo. No caminho de uma política para além da globalização, temos pois que: revalorar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, relocar, reduzir, reutilizar e reciclar constituem ações interdependentes capazes de desencadear um ciclo virtuoso, num "processo de decrescimento sereno, convivial e sustentável." (LATOUCHE, 2009: 42). Vejamos cada um destes pilares em detalhe.

Revalorar

Os valores que fundaram as sociedades ocidentais em que vivemos foram sendo paulatinamente subvertidos e instrumentalizados pela lógica economicista. À semelhança dos outros pilares, este está particularmente relacionado com a

¹⁵⁴ Segundo o autor, muitos outros "erres" são habitualmente sugeridos para alargar o espectro dos elementos do círculo virtuoso do decrescimento sereno. Todavia, considera Latouche que, de alguma maneira, todos os "erres" sugeridos já estão contidos nos "erres" propostos.

descolonização do imaginário consumista, associado a uma revolução cultural que ponha fim ao crescimento, que tão bem descrito é por Jean-Paul Besset¹⁵⁵, "a que os ricos celebram e os pobres aspiram" Besset *apud* Serge Latouche (LATOUCHE, 2006: 157). O sucesso, medido pelo dinheiro e pelo mediatismo, assumiu-se como referencial, independentemente da natureza das ações que possam estar na sua gênese. A avareza, o egoísmo e até, nas palavras de Cornelius Castoriadis, "uma recusa da moral" Castoriadis *apud* Serge Latouche (LATOUCHE, 2009: 43), são o corolário do definhamento valorativo da sociedade capitalista globalizada. Perante este cenário e no âmbito da formulação política de uma alternativa pós globalização, há que não só preencher o vazio de valores como substituir os existentes, através da promoção de outros arregiados sob uma nova forma de olhar o mundo. A este processo chamamos reavaliação e o seu âmago é corporizado pelo seguinte conteúdo: "O altruísmo deveria prevalecer sobre o egoísmo, a cooperação sobre a competição desenfreada, o prazer do lazer e o *éthos* do jogo sobre a obsessão do trabalho, a importância da vida social sobre o consumo ilimitado, o local sobre o global, a autonomia sobre a heteronomia, o gosto pela obra-de-arte sobre a eficiência produtivista, o sensato sobre o irracional, o relacional sobre o material, etc. (...) Convém sobretudo passar de uma crença de dominação da natureza para a busca de uma inserção harmoniosa. Substituir a atitude do predador pela do jardineiro..." (LATOUCHE, 2009: 43-45). Aquilo a que John Dewey¹⁵⁶ definiu como *cultura pecuniária* deverá, em síntese, dar lugar a valores identificados com a solidariedade, a justiça, a pluralidade e outros que comunguem da leitura que extravasa a esfera individual e aceita carregar em si a responsabilidade para com os outros e para com a comunidade.

Reconceituar

Ao ter na sua base valores diversos daqueles que hoje sustentam a sociedade em que vivemos, o Homem terá sobre ela uma nova compreensão. Essa compreensão vai carecer de novos conceitos ajustados à realidade. A essa necessidade chamamos reconceituar e tem como substância a redefinição dos diversos planos conceituais onde, e sobre os quais, operam as relações sociais. Serge Latouche focaliza o

¹⁵⁵ Jean-Paul Besset, nasceu em Chamalières (Puy de Dôme) em 1946. Jornalista e político francês, foi deputado ao parlamento europeu de 2009 a 2014 e membro de Os Verdes - Europa e Ecologia.

¹⁵⁶ John Dewey, 20 de outubro de 1859 (Burlington, Vermont, EUA), 1 de junho de 1952 (Nova Iorque, Nova Iorque, EUA). Foi um filósofo e pedagogo norte-americano.

processo, desde logo, "para os conceitos de riqueza e de pobreza, mas também para o par infernal escassez/abundância, fundador do imaginário económico e que urge desconstruir." (LATOUCHE, 2009: 45 e 46). O autor considera que, como já vimos neste trabalho, a economia é uma invenção. Entende, assim, que pela sua ação e domínio a natureza foi subjugada e a sua abundância natural, através da mercantilização, deu falsamente origem aos conceitos de necessidade e escassez. Com recurso às palavras de Bernard Maris¹⁵⁷, afirma que "A imaginação do mercado é incomensurável. Tal como um cuco, ele instala-se em tudo o que é gratuito. Exclui uns e outros, etiqueta a gratuitidade, impõe-lhe logotipos, marcas, portagens e direitos de passagem e depois revende. Maris *apud* Serge Latouche (LATOUCHE, 2009: 46). Fica, portanto, claro que a realidade emergente da política do decrescimento terá que ser co-construída em paralelo com novos conceitos que a traduzam, a impliquem e se deixem implicar e expressar por ela.

Reestruturar

Em função dos novos valores vigentes na proposta decrescentista, surge a necessidade de agir sobre as relações sociais e, dado o enfoque que o plano económico atingiu, sobre o próprio aparelho produtivo. Esse processo é designado por reestruturação e tem uma abordagem "tanto mais radical, quanto mais o carácter sistémico dos valores dominantes for abalado." (LATOUCHE, 2009: 47). No cerne desta ação está toda a dinâmica de saída do modelo capitalista e a correspondente transformação do aparelho económico orientada para o decrescimento, sem todavia como nos diz, repetidas vezes, o autor, *deitar fora o bebé com a água do banho*. Latouche sustenta que é essencial que a saída do capitalismo contemple uma profunda análise das fórmulas tentadas no passado, e das soluções preconizadas, de maneira a não repetir caminhos que historicamente falharam. Retoma aqui a crítica marxista, com a qual concorda sobre o que a mesma refere sobre o capitalismo, mas sobre a qual mantém distância no princípio que, segundo ele, deveria fundamentar a crítica. Ou seja, a questão do crescimento enquanto tal não é o fulcro da contestação do marxismo. Latouche estende a análise, com conclusões semelhantes, quer à esquerda não marxista, quer à própria direita anti-utilitarista. No rol da acusação estão ainda presentes, "O maoísmo, trotskismo e

¹⁵⁷ Bernard Maris, nasceu a 23 de setembro de 1946 em Toulouse (França) e foi assassinado a 7 de janeiro de 2015 em Paris (França) no atentado perpetrado na sede do jornal Charlie Hebdo. Economista e escritor sob o pseudónimo Oncle Bernard.

outros esquerdismos que são tão produtivistas como os comunistas ortodoxos." (LATOUCHE, 2006: 186). A reestruturação surge como um desafio ao engenho humano de ultrapassar a modernidade sem excluir os ganhos reconhecidos que a mesma permitiu¹⁵⁸.

Redistribuir

A reestruturação conforme a definimos, como ação sobre as relações sociais, encerra em si mesma um princípio de redistribuição. Quer os recursos, quer os bens, são alvo de novos e diversos acessos que determinarão uma distribuição diferente, daquela que lhe pré existe. Ao processo que desemboca nessas novas relações chamamo-lo redistribuição. O universo no qual a redistribuição ocorrerá, será notório e abrangente entre os diversos antagonistas que conhecemos, desde logo entre o Norte e o Sul, mas também entre cada indivíduo, entre cada grupo ou classe e entre cada comunidade e sociedade. O impacto da redistribuição "terá um duplo efeito positivo sobre a redução do consumo. Diretamente, reduzindo o poder e os meios da "classe consumidora mundial" e, mais particularmente, os da oligarquia dos grandes predadores. Indiretamente, diminuindo a incitação ao consumo ostentatório." (LATOUCHE, 2009: 47). O autor salienta também que a dívida ecológica do Norte para com o Sul é imensa, pelo que, é de igual justiça começar a alterar o desequilíbrio, pagando essa dívida. Facto que nem precisa de começar por qualquer transferência de ativos do Norte para o Sul, basta que exista uma retração naquilo que o Norte extrai do Sul. Mas, no concreto, a redistribuição como um dos pilares da política do decrescimento, que se afirma como uma alternativa pós global, vai mais além e toca também a terra ou o trabalho. O Norte, no plano da qualidade dos solos, nunca sentiu o efeito com que o Sul, por via dos

¹⁵⁸ Serge Latouche (2006: 190 e 191) exemplifica em que medida tal pode ser conseguido. "Por exemplo, nós podemos pensar em transformar as fábricas automóveis em fábricas de aparelhos de cogeração* energética. Para construir um microgerador é suficiente o motor de uma viatura acoplado com um alternador e instalado num molde metálico. As competências, as tecnologias e mesmo as instalações necessárias são praticamente idênticas. Ora, a cogeração difusa permite fazer aumentar o rendimento energético de aproximadamente 40% para 94%! Economiza grandemente o consumo de energia fóssil e as emissões de CO₂! Existe nos arquivos científicos da humanidade um manancial quase inesgotável de soluções engenhosas para fazer face aos inúmeros problemas técnicos que se conhecem; Basta saber utilizá-las com sabedoria".

*Sistemas de produção combinada de energia e aquecimento.

seus desertos, se viu confrontado. Este fator, que no Sul implicou diretamente na distribuição dos solos, no Norte apenas se faz sentir mais recentemente em virtude da especulação, da desertificação de determinadas zonas, quer seja por via da poluição, quer por via de políticas que conduzem a desequilíbrios populacionais. A redistribuição dará um forte contributo no combate ao êxodo rural e à criação de emprego nessas regiões. Por outro lado, a redistribuição feita fora da lógica produtivista implicará uma ação sobre as atividades laborais que resultará na redução do desemprego e na reconversão de parte dele em áreas de economia ecológica, reflorestação, energias renováveis e outras dimensões concordantes com a visão decrescentista da sociedade. Por fim, no que respeita à intergeracionalidade, a redistribuição terá de enfrentar o desafio de alterar a lógica que atualmente vigora e que parece opor os ganhos do trabalho às pensões, desencadeando tensão intergeracional e tornando necessário o crescimento como fórmula de responder politicamente a esse desajuste, embora se saiba que a questão deriva não da produção mas da repartição dos rendimentos. Serge Latouche propõe neste domínio a criação de duas bitolas simétricas que consistem num *Rendimento Mínimo de Atividade* e num *Rendimento Máximo Autorizado*, pois para ele "Esta medida visa demonstrar simbólica e concretamente, no seio de uma democracia restaurada, os limites da *hubris* (o excesso)" (LATOUCHE, 2006: 186). Esta dimensão, até certo ponto emblemática, constitui um reforço de um outro cenário, pensado para lá da globalização predatória e, por isso, desafiador do imaginário que se pretende reconfigurar.

Relocalizar

Um outro aspeto determinante para uma política pós globalização é aquele que preconiza que o que se consome num determinado território, e consumo é aqui entendido em novo sentido como sendo a satisfação das necessidades, seja produzido nesse mesmo território. Esta medida é talvez aquela que pode parecer mais simples de implementar, mas é também com toda a certeza a que mais se distancia do paradigma da globalização capitalista. Para Serge Latouche "Se as ideias devem ignorar as fronteiras, os movimentos de mercadorias e de capitais devem, ao contrário, limitar-se ao indispensável. Do ponto de vista da construção de uma sociedade de decrescimento sereno, a relocalização não é apenas económica. A política, a cultura, o sentido da vida é que devem recuperar a sua ancoragem territorial." (LATOUCHE, 2009: 49). Tal significa que os centros de decisão deverão estar localizados localmente, bem como as fontes de financiamento que, além disso, devem pelo menos preferencialmente, obter os recursos para

financiamento na poupança local. A mundialização retirou força aos planos nacionais, através da subtração de tutelas, em nome das partilhas de soberania, o que originou um fenómeno de ganho de atributos regionais e de reforço do sentimento de pertença local. A realidade "forjou um vocábulo «glocal», para designar esta nova articulação entre o global e o local." (LATOUCHE, 2006: 198). A dinâmica local impulsionou a recuperação de um conjunto de aspetos culturais que passaram a ter impacto sobre a própria economia criando, entre as várias áreas sociais, uma sinergia muito relevante. Todavia a ligação do glocal ao desenvolvimento conduziu a uma degeneração do local que passou a ser dirigido pela lógica do global. Assim, a dinâmica local ficou reduzida a que os territórios passassem a competir entre si por forma a proporcionarem as melhores condições possíveis à instalação de empresas multinacionais. Pelo contrário, o pretendido no âmbito da política do decrescimento passa pela mais vasta aplicação possível do princípio da subsidiariedade o que traduz, segundo o nosso autor, que esta abordagem "repousa sobre o bom senso e não sobre a racionalidade económica." (LATOUCHE, 2006: 204). Encontramos aqui um exemplo claro do que dissemos em capítulo anterior sobre a necessidade de prevalência do razoável sobre o racional. A relocalização cria um contexto absolutamente favorável à autoprodução sustentável, apoiada pela possibilidade concreta de também localmente ser obtida toda a energia necessária para a realização desse desígnio. A energia utilizada será uma energia limpa e renovável em harmonia com os pressupostos decrescentistas. São os casos da energia solar e da energia eólica. A relocalização evita, o que acontece no domínio do paradigma capitalista global, um desperdício imenso, cujo caso mais emblemático nos é demonstrado pelo exemplo da indústria transportadora. Latouche recupera as palavras de Alberto Magnaghi¹⁵⁹ para sublinhar que "As atividades de proximidade favorecem as trocas não mercantis, as relações de reciprocidade e de confiança: por outras palavras, fomentam a criação de um espaço público fundado no reconhecimento e na valorização de um património comum" Magnaghi *apud* Serge Latouche (LATOUCHE, 2006: 204). A visão de relocalizar consiste numa escolha estratégica em que o local funciona como palco de todas as interações. Assim, o exercício do poder, no âmbito da política, resultará da ligação dos elementos da comunidade à mesma e não será um subsistema que, com o decorrer do tempo, se afasta dela. Por isso, a democracia

¹⁵⁹ Alberto Magnaghi (Casale Monferrato, 2 de junho de 1874 – Torino, 3 de dezembro de 1945). Foi um geógrafo italiano. Nome grande da chamada escola territorialista. Docente na universidade de Palermo desde 1925 e na universidade de Torino desde 1929.

local e radical, como lhe chama o nosso autor, afigura-se como um elemento essencial da política alternativa do decrescimento sereno. Para ele, "O agir local constitui uma via de solução para os impasses globais." (LATOUCHE, 2006: 209), e o objetivo mais imediato passa não por meros projetos experimentalistas de carácter exótico, mas por vivências concretas de revitalização do local, que possam ser multiplicadas e darem progressivamente corpo a uma sociedade autónoma de natureza decrescentista.

Reduzir

A redução surge pela necessidade de aliviar o impacto sobre o planeta, que ao longo das últimas décadas se tem vindo a acentuar em consequência dos padrões associados ao modelo de produção e de consumo do capitalismo global. O cenário atual, como sublinhámos ao longo do nosso trabalho, é insustentável. O excesso e o desperdício, de acordo com Nicolas Hulot¹⁶⁰, significa que "80% dos bens colocados no mercado são utilizados uma única vez, antes de irem diretamente para o lixo." Hulot *apud* Serge Latouche (LATOUCHE, 2009: 49). O redimensionamento que é preciso enfrentar na nossa maneira de viver terá de ser suficientemente forte para impactar na redução da pegada ecológica. Lembremos, por exemplo, a deterioração que a agricultura de base produtivista provoca nos solos. Mas a redução de que o decrescimento nos fala vai para além do plano ambiental, incidindo em simultâneo no mundo do trabalho, dos transportes, da energia ou da poluição. Como tal, as noções de *necessidade* e de *superfluo* terão que ser naturalmente revistas, no seio da conceção da nova política alternativa à globalização capitalista, que não dispensará, em paralelo, o conceito de sobriedade. No novo paradigma, a publicidade deverá ser fortemente reduzida ou mesmo suprimida, pois reconhece-se que a mesma é, *o alfa e o ómega*, como veículo de colonização do imaginário que tudo impele em sentido contrário à redução. Intimamente ligado aos outros pilares, o reduzir está presente na consequência da relocalização económica no que concerne a matéria de transportes e energia. A redução, além de necessária, é possível de concretizar sem implicar uma espécie de regressão histórica, "como pretendem fazer crer os adversários do decrescimento, à

¹⁶⁰ Nicolas Hulot, nasceu a 30 de abril de 1955 em Lille (França), é jornalista, repórter, produtor e animador de televisão e escritor. Como resultado do sucesso do seu programa televisivo *Ushuaia*, interessou-se pela proteção do ambiente e pela sensibilização da opinião pública para as questões ambientais.

idade das cavernas e à luz da lamparina. A nossa capacidade de dividir por quatro o nosso consumo de energia-matéria preservando a nossa qualidade de vida¹⁶¹ foi demonstrada no domínio dos transportes em diversos estudos científicos. Essa diminuição, que os especialistas consideram antes de mais como um aumento da ecoeficiência, ou seja uma utilização mais eficaz do combustível, não será nem efetiva nem sustentável se não for acompanhada de uma redução das viagens." (LATOUCHE, 2006: 220). Igualmente o nosso autor considera essencial, neste domínio, a redução do turismo de massas. Mesmo o chamado ecoturismo poderia transformar-se num sucedâneo daquilo que, pretensamente, substituiria com vantagem. O fator trabalho é outro dos aspetos fulcrais do pilar redução. A diminuição do tempo de trabalho, para além de se cruzar com o objetivo de combate ao desemprego, deverá também contemplar o aumento de graus de liberdade para que seja possível, quer mudar de trabalho, quer exercer outras atividades não remuneradas subordinadas a talentos pessoais ou a deveres cívicos, compatíveis com momentos conjunturais da vida pessoal. Em suma reduzir, no domínio do decrescimento, é dar corpo à regra enunciada por Gandhi, segundo a qual: *Viver mais simplesmente, para que todos os outros possam simplesmente viver.*

Reutilizar

O combate à obsolescência programada, como impulso para a redução, quer do produtivismo, quer do consumo, assume particular importância no contexto hodierno. Reutilizar é, sem dúvida, um dos verbos que maior aplicação perdeu no seio do modelo de capitalismo global. A reutilização significa, do ponto de vista do produtivismo, que haverá menos um eletrodoméstico, menos um acessório, ou menos um qualquer outro produto a ser produzido, consumido e a dar o seu contributo para a rentabilidade e para a acumulação capitalista. As empresas, dentro do universo decrescentista, deverão assumir uma prática de reutilização sustentada numa verdadeira abstenção à produção de artigos descartáveis. Os artigos fabricados podem ser alvo de reparações, se para isso forem planificados quer, no limite, reciclados indefinidamente. Serge Latouche afirma que "No presente, são os apelos e as incitações que falham, na ausência de uma vontade política corajosa que o sistema parece incapaz de suscitar e que os cidadãos

¹⁶¹ Afirmação da associação négaWatt que junta diversos especialistas e investigadores cujos trabalhos têm em comum a busca do desenvolvimento de energias renováveis. Ver <http://www.negawatt.org>

indiferentes e rendidos aos hábitos consumistas são incapazes de exigir." (LATOUCHE, 2006: 237). Em paralelo com fortes campanhas de publicidade apelativas ao consumo forjou-se, nas supostas elites materiais da sociedade produtivista, a ideia de que a reutilização é uma prática que se confunde com os nossos antepassados, típico de sociedades rurais, onde os aparelhos eram reparados até ao limite da sua possibilidade de utilização. Tal imagem ajudou a que, paulatinamente, fossem desaparecendo, quer as práticas reparadoras, quer os técnicos de reparação, contribuindo, por outro lado, para o aumento do desperdício e do peso ambiental, a montante da produção e a jusante da utilização, de certos aparelhos. A inutilização de eletrodomésticos e a respetiva substituição devido apenas à deterioração, ou avaria, de um componente absolutamente secundário tornou-se num hábito, e materialmente em depósitos, relativamente aos quais a política alternativa de decrescimento considera imprescindível ter uma atitude de recriação e de reinvenção. O que poderá significar que "um manancial de empregos qualificados poderão ser exercidos de uma forma artesanal, ou, se nós conduzirmos as nossas escolhas no sentido da nossa própria aprendizagem, significará um aumento da nossa autonomia e do gosto pela ocupação manual." (LATOUCHE, 2006: 237 e 238).

Reciclar

O combate ao desperdício, em razão da pegada ecológica, da opulência desequilibrada e do supérfluo, impõe-se com urgência. Reciclar é um conceito tão pertinente para a saúde ambiental que, mesmo em pleno domínio do capitalismo global, é bastante propagandeado e utilizado até indevida e abusivamente para esconder, ou pelo menos minimizar, a natureza predadora de algumas organizações. A reciclagem comunga de uma lógica idêntica à da reutilização. Todavia, distingue-se desta na exata medida em que se desenvolve relativamente a produtos que não são mais suscetíveis de uso. Ou seja, a partir dessa impossibilidade de uso, a alternativa coloca-se entre o lixo poluente e a recuperação dos seus compostos para serem aproveitados no fabrico de outros produtos. Esta última opção é aquilo que entendemos por reciclagem. Trata-se de uma via que permite que ao fim de um ciclo de utilização de um produto corresponda o início de um novo ciclo de vida para outros produtos, obtidos a partir do anterior. Para o nosso autor, no âmbito da construção de uma nova abordagem política para além da globalização, "Reciclar os desperdícios da nossa atividade é também uma forma de redenção da nossa dívida para com a natureza. É por isso que os custos da reciclagem devem ser suportados pelos seus responsáveis. Esta ética do retorno é

condição de sustentabilidade." (LATOUCHE, 2006: 239). Latouche, ao levantar a questão da dívida do Homem para com a natureza, chama à reflexão, do nosso ponto de vista, um fundamento moral do próprio decrescimento. Num contexto maior, que implica a harmonia do Homem com a natureza, o desequilíbrio deverá ceder o lugar ao respeito e à convivência plena com a *grande casa comum*.

Estes *círculos virtuosos de decrescimento*, em que o retorno percecionado nos indicará a cada passo que estaremos mais próximos do objetivo, basear-se-ão em medidas simples mas de grande alcance. O articulado valerá claramente pelo seu potencial de sinergia. No contexto desta transformação, Latouche defende que é desejável avançar com um programa, gradual, consistente e objetivo, que apelida de reformista e do qual volta a sublinhar o impacto imediato de alguns exemplos, que de certa forma não deixam de estar intimamente ligados, ou até contidos, nos elementos dos círculos virtuosos. Desde logo: “- reencontrar uma impressão ecológica igual ou inferior a um planeta, ou seja, uma produção material equivalente à dos anos 1960-1970; - internalizar os custos de transporte; - relocalizar as atividades; - restaurar a agricultura camponesa; - estimular a «produção» de bens relacionais; - reduzir o desperdício de energia a um quarto; - penalizar fortemente as despesas de publicidade;" (LATOUCHE, 2005b: 3). No tutano destas medidas exemplificativas está presente uma nova lógica de internalização dos custos relacionados com o desempenho da própria atividade e que surge referenciado como *deseconomias externas*. É fácil antecipar a sucessão desencadeada. Tal daria azo a que se dessem alguns passos firmes no caminho da sociedade do decrescimento uma vez que “as disfunções ecológicas e sociais deveriam ficar a cargo das empresas que por elas fossem responsáveis. Imagine-se o impacto da internalização dos custos dos transportes, da educação, da segurança, do desemprego, etc., sobre o funcionamento das nossas sociedades! Estas medidas «reformistas» – cujo princípio foi formulado pelo economista liberal Arthur Cecil Pigou no início do século XX! – provocariam uma verdadeira revolução.” (LATOUCHE, 2005b: 3). As estruturas empresariais que hoje não internalizam os custos atrás apontados, ver-se-iam obrigadas (ao passarem a internalizar esses encargos) a alterar a sua maneira de atuar. No entanto, o início desta nova trajetória, deixa antever um forte clima de convulsão na medida em que ocorrerá um atrofiar do sistema com a obrigação de incorporar como custos a “cobertura do risco sanitário, do risco social (desemprego) e do risco estético.” (LATOUCHE, 2005b: 3). Numa primeira fase a realidade será percebida como estando próxima do caos, particularmente, devido ao incrustar de novos conceitos no terreno do imaginário ainda colonizado. As várias atividades passarão a não ser rentáveis e o

sistema paralisará. Todavia, Latouche deixa uma questão que é reveladora da sua convicção nessa inevitabilidade: “não residirá justamente neste ponto a prova suplementar da necessidade da sua superação, para além de uma via de transição possível para uma sociedade alternativa?” (LATOUCHE, 2005b: 3).

É, sobretudo, esta a razão pela qual persistem muitas dúvidas sobre a capacidade das democracias em tomarem as medidas consideradas necessárias ao decrescimento uma vez que, à partida, e no imediato, elas serão contrárias ao desejo colonizado nos cidadãos. Por isso, certas esferas “não veem saída para os constrangimentos que não seja uma forma de ecocracia autoritária: ecofascismo ou ecototalitarismo.” (LATOUCHE, 2005b: 3).

Os valores referidos, e considerados desejáveis para encetar um *tempo novo*, vão muito para lá da circunscrição dos partidários do decrescimento. Mesmo dentro da ótica desenvolvimentista, designadamente na adjectivação de sustentável, se encontram propostas, de todo, semelhantes. Latouche não hesita em reconhecer que “As medidas de autolimitação preconizadas, já em 1975, pela Fundação Dag Hammarsköld são as mesmas propostas pelos defensores do decrescimento” (LATOUCHE, 2005b: 3). Em comum têm aspetos relacionados com a preocupação ecológica. Aliás, essa apreensão, que é no fundo a salvaguarda do planeta, é transversal, pelo menos teoricamente, à generalidade das pessoas e está mesmo presente nos discursos dos responsáveis políticos da atualidade. Ninguém preconiza as alterações climáticas nem a rutura da camada de ozono. Tal *status quo* obriga a um, ainda maior, esforço em “identificar de modo mais preciso os adversários de um programa político de decrescimento, os obstáculos à sua implantação e finalmente, a forma política que poderia dar corpo a uma sociedade «ecocompatível»” (LATOUCHE, 2005b: 3). É, ainda assim, difícil reconhecer em concreto e atribuir um rosto ao opositor, dadas as características das entidades económicas, nomeadamente pelo facto de serem transnacionais e pelo exercício indireto que fazem do poder. Serge Latouche (2005b: 3) coloca a questão, se “Por um lado o «Big Brother» é anónimo, por outro a servidão dos indivíduos é mais *voluntária* que nunca, sendo a manipulação da publicidade infinitamente mais insidiosa que a da propaganda... Nestas condições, de que forma afrontar «politicamente» a megamáquina?” A resposta sugerida não surpreende, não obstante o cuidado com que é fundamentada. A raiz de todos os obstáculos é o *capitalismo*. É, portanto, essencial começar por aboli-lo. Mesmo que teoricamente seja aceitável a conceção de um capitalismo compatível com padrões de equilíbrio ecológico, tal não se verifica na prática. São duas as ordens de razão apresentadas, consoante se considere que os agentes constitutivos das empresas transnacionais

estarão ou não recetivos a um processo de auto regulação. No primeiro caso (não existe recetividade), tem a ver com a interpretação clássica do modelo que não admite restrições que enviesem os objetivos estritamente económicos. Como tal, as empresas transnacionais de grandes dimensões não contemplarão espontaneamente nenhuma regulação mesmo que seja pelo nobre motivo de redução do impacto ecológico destrutivo. No segundo caso (existe recetividade), segundo Latouche (2005b: 3) “Ainda que se revelem adeptos de uma auto-regulação, os seus responsáveis não detêm os meios necessários para se imporem aos *free riders*, ou seja, a toda uma maioria, obcecada pela maximização a curto prazo do valor para os acionistas”. Daqui se retira que não estando presente a força da imposição legal “as máquinas de gerar dividendos, anónimas e funcionais não renunciarão nunca à predação.” (LATOUCHE, 2005b: 3). Aponta-se como solução, ainda que com compreensível tibieza, a presença de uma instância que concentre esse poder regulador, que redefina as regras do jogo e que faça o que o autor apelida de reinstituir a sociedade. Será, no fundo, uma limitação do poder pelo poder. Mas esta poderá não ser a via para inverter o sentido da História, uma vez que a “sociedade do decrescimento não pode pois ser concebida senão fora do capitalismo.” (LATOUCHE, 2005b: 3). Ora, é precisamente este o maior obstáculo a superar. Como se compreende, a História não se apaga nem se decreta, faz-se. E faz-se com os Homens do seu tempo que encarnam uma construção mental e formam uma estrutura sociológica específicas desse mesmo tempo. Portanto, é nesse espaço, construído e construtor, alimentado por tensões necessariamente divergentes, onde se desenrola o argumento desta tese e em que Latouche tem disso perfeita noção e, por isso mesmo, não deixa de reconhecer que “esta fórmula cómoda designa uma evolução histórica que é tudo menos simples. A eliminação dos capitalistas, a interdição da propriedade privada dos bens de produção, a abolição da relação salarial ou do dinheiro fariam a sociedade mergulhar no caos, a expensas de um terrorismo maciço que não poderia fazer esquecer o imaginário mercantil.” (LATOUCHE, 2005b: 3).

Poderemos dizer que o decrescimento carece de encontrar um *motor de arranque* que o ponha em marcha. Num cenário de omnimercantilização do mundo em que o capitalismo não deixa espaço para novas formulações coletivas, é difícil arquitetar uma conceção ao arrepio da atual. Serge Latouche (2005b: 3) volta a reconhecer os obstáculos à saída de uma globalização em que as “bases imaginárias da sociedade de mercado repousam sobre o excesso e a dominação irrestrita.”, no entanto, não deixa igualmente de sublinhar que “Escapar ao desenvolvimento, à economia e ao crescimento não implica renunciar a todas as instituições sociais que a economia

anexou (dinheiro, mercados, mesmo o assalariado), mas «reincrustá-las» numa lógica totalmente diversa.” (LATOUCHE, 2005b: 3). A dificuldade maior entronca, como vimos ao longo do nosso trabalho, na estrutura mental gerada pelo domínio dos atuais pilares. O crescimento é a trave mestra da sociedade consumista. Sem o panorama do crescimento no horizonte não seria possível suportar as desigualdades. Elas são aceites apenas porque se imaginam transitórias uma vez que, no futuro, se espera (ou melhor se acredita) um nivelamento das condições de consumo tornando-se este acessível a todos. Qualquer desvio ao conteúdo que consolida a estrutura imaginada, limita fortemente a possibilidade do nascimento de medidas essenciais às dinâmicas alterglobalistas, no seio das democracias existentes. Toda a ideia apenas se transformará em ação após ultrapassar um filtro de reação que é composto pela apreciação dos cidadãos e que, por sua vez, é determinada pelo imaginário vigente. Como tal, a não convergência entre estes aspetos inviabilizará as dinâmicas de transformação. Para Serge Latouche (1998: 151 e 152) estas pistas para um novo tempo “separadas da sua dinâmica, não escapam ao risco do voluntarismo utópico. Mas ainda assim o importante não está tanto no pormenor das medidas concretas, mas no estabelecimento de uma clara determinação em resistir aos «novos mestres do mundo».”. O paradigma que vigorará para além da globalização, o pós desenvolvimento, deverá mover-se num quadro de respeito pela variedade e amplitude das culturas. Não poderá tomar a forma de um modelo único. O pós desenvolvimento deve ser obrigatoriamente plural. Porque o Homem é plural. Quando deixa de o ser, fica incompleto na sua condição. Passa a viver em *part-time*.

Adela Cortina

Educar nos valores de uma ética cívica, compatível com um paradigma para além da globalização

As sociedades democráticas liberais atingiram, segundo Adela Cortina, o nível *pós-convencional* no que respeita a princípios universais. Tal deve-se a um grau de consciência moral, presente nessas sociedades, que assimilaram como humanizadoras essas referências e, em sentido disso, consideram-nos extensíveis a todos os seres humanos. Esta abordagem, que torna inconsistente qualquer forma de relativismo, baseia-se numa aprendizagem, consolidada ao longo de séculos, que nos ensina que “qualquer ser humano, para sê-lo plenamente, deveria ser livre e aspirar à igualdade entre os homens, deveria ser justo, solidário e respeitar ativamente a sua própria pessoa e as outras pessoas, trabalhar pela paz e pelo desenvolvimento dos povos, conservar o meio ambiente e entregá-lo às gerações futuras não pior do que o recebeu, tornar-se responsável por aqueles que entregaram aos seus cuidados e estar disposto a resolver por meio do diálogo os problemas que podem surgir com aqueles que compartilham com ele o mundo e a vida.” (CORTINA, 1997: 180). Há uma atitude ética que deverá assistir o comportamento do Homem. Qualquer postura que se tenha e que não decorra deste pressuposto, não escapará aos escolhos de uma instrumentalidade castradora de humanidade quer se trate de relações interpessoais quer se trate de relações interinstitucionais. Questionar a finalidade da ética, obriga a relembrar que esta apontará para ações compatíveis com a exata noção de que o apoio mútuo ou a solidariedade geradora de amizade são sempre desejáveis quando comparados com a possibilidade que aborda a competição. Mas essa transformação não nascerá, obviamente, de forma espontânea. É necessário desenvolver um trabalho de fundo que incida sobre a estrutura do edifício social e nele, com particular relevo, no pilar da educação.

É na qualidade educativa que repousa a esperança na formação de cidadãos justos que se saibam capazes de ser, no mundo do trabalho, genuínos profissionais. As medidas de ação educativa a que habitualmente assistimos, no paradigma capitalista, estão impregnadas pelo princípio da ideologia dominante que define como objetivo a formação de agentes competitivos destinados ao mercado. A defesa desta posição é feita com base no argumento, puramente retórico, de que é necessário promover a cultura técnico-científica, parecendo ignorar que a cultura vista deste modo é meramente parcelar e que a mesma deverá superar tal condição e constituir um referencial de valores, particularmente para todos os que fazem da

ciência e da técnica um instrumento da sua atividade. Educar é, desde logo, incutir valores morais consentâneos com a justiça, o pluralismo e a democracia. Adela Cortina diz-nos que “Se quisermos enumerar esses valores, mencionaremos a liberdade, nas suas distintas aceções (...) a igualdade de oportunidades e de capacidades básicas, a solidariedade com que nos apoiamos como seres vulneráveis, sempre carentes de ajuda, o diálogo para resolver os conflitos e o respeito para com as posições diferentes das nossas, sempre que representem um ponto de vista moral” (CORTINA, 2013: 130 e 131). Podemos portanto afirmar que a educação quer a mais elementar, quer a mais avançada, deve ter em perspectiva a formação de bons cidadãos certamente mas também de bons profissionais, com critérios distintos daqueles que hoje conhecemos. São, neste contexto, considerados bons profissionais, aqueles que veem no seu trabalho algo mais do que um simples meio de subsistência, e cuja ação não se esgota numa espécie de automatismo acrítico de cariz puramente técnico. O exercício da profissão deverá ser encarado num plano integral de vida, subordinado a valores morais. A este propósito, a nossa autora considera que a crise financeira última se deveu, em parte, à ausência de verdadeiro profissionalismo, uma vez que os profissionais, como é exemplo os da banca, somente atenderam aos interesses próprios das entidades que os empregavam e não à sua responsabilidade, em sentido lato, para com os clientes. Esta atitude, desarticulada de uma ação moral, foi prejudicial à sociedade, pois “aqueles que assim atuavam podiam ser técnicos muito competentes, preparados para batalhar no mercado de trabalho e para ocupar postos elevados, mas ainda assim não eram bons profissionais, porque não é o mesmo ser um bom técnico que ser um bom profissional.” (CORTINA, 2013: 131). Mas a necessidade de existência desse sentimento, e prática de verdadeiro profissionalismo, não se reduz apenas ao setor financeiro, pelo contrário estende-se a todos os domínios da sociedade, desde a política à justiça, dos meios de comunicação social às universidades. Para que a alteração suceda é preciso que se valore a diferença e se compreenda o potencial de transformação presente no exercício de uma profissão e que não se encontrará, em caso algum, num simples técnico. Esta visão é tanto mais pertinente quanto se assistiu a uma alteração histórica no que concerne ao entendimento generalizado sobre a maneira como os indivíduos conseguem implicar a transformação da vida pública através da sua ação. Até sensivelmente ao final do século passado, a opção política foi a via escolhida para realizar tal tarefa. A militância partidária e a conquista do poder constituíam o caminho para aceder à coisa pública e, a partir daí, implementar a ação transformadora. Desde o início deste século assistimos ao assumir de um novo protagonismo pela, desde então, chamada sociedade civil. Ainda que o poder político legal e formal mantenha o seu relevo, conta com a

coexistência crescente deste novo elemento, que encontra no terreno das profissões um dos seus campos de eleição. Historicamente regista-se na tradição ocidental a presença de uma ética da responsabilidade no âmbito do desempenho das profissões. O nascimento desse paradigma é normalmente associado ao *juramento* de Hipócrates, considerado o pai da medicina. Essa ética estendeu-se aos mais relevantes territórios profissionais, dando corpo a um momento da História em que “todo aquele que ingressa numa profissão compromete-se a proporcionar esse bem à sua sociedade, tem que se preparar para isso adquirindo competências adequadas, e por sua vez ingressa numa comunidade de profissionais que compartilham o mesmo objetivo.” (CORTINA, 2013: 133). Com a modernidade assiste-se a uma transformação na esfera das profissões que as aproxima das características com que hoje as conhecemos, num caminho pautado pela chamada racionalidade técnica. Neste contexto as profissões afastam-se dos fins que perseguem e adquirem uma lógica autopoiética que expressa um suposto bem implícito nelas próprias. A essa degeneração dos fins correspondeu uma instrumentalização das mesmas ao serviço da esfera da economia.

É pois urgente alterar o estado da arte das profissões e tal apenas será possível se a educação tiver na sua linha de horizonte que os profissionais que forma deverão ser autónomos e críticos, bem como visarem os fins sociais entendidos como morais e não apenas desenvolverem uma ação individual desligada dessas circunstâncias. A ação profissional deve determinar uma convergência entre os motivos de opção por uma profissão e as razões para o fazer, o que apenas acontecerá se existir uma meta, entendida como objetivo social, que lhe dê sentido. Acrescenta a nossa autora que “Quando os motivos substituem as razões, quando a arbitrariedade impera sobre os argumentos legítimos, corrompe-se a profissão e esta deixa de oferecer os bens que só ela pode proporcionar e que são indispensáveis para promover uma vida humana digna. Com o qual perde o seu sentido autêntico e a sua legitimidade social.” (CORTINA, 2013: 137). Se os profissionais se transformarem em meros técnicos, conduzirá a que a relação entre estes e os seus destinatários tenderá a ver subtraída confiança. Daí que seja premente a refocalização da profissão nos seus fins legítimos e nas ações necessárias a que isso suceda. A essas ações chamaram os gregos *excelência*. Segundo Adela Cortina (2013: 139) “«Excelente» seria aquele que compete consigo mesmo para oferecer um bom produto profissional, o que não se conforma com a mediocridade de quem unicamente aspira a evitar acusações legais de negligência.”. É pois necessário impor um *ethos profissional*, baseado na excelência, a um *ethos burocrático* de cariz legalista, porque a responsabilidade central continua a ser para com as pessoas em concreto e não, conforme acontece

recorrentemente, toldada por excessos de natureza normativa. A universalização da excelência constitui um passo no sentido da alteração do paradigma, na medida em que é importante não apenas para o indivíduo em si mesmo, mas também para a comunidade da qual faz parte e, por consequência, no reforço do vínculo social. Uma sociedade será sempre, de algum modo, a expressão da qualidade dos seus cidadãos, por isso a importância da educação dos seus elementos e da presença da excelência como referencial. Qualquer ação pedagógica que ocorra desarticulada de um substantivo conteúdo de valores resvala o seu objetivo e desvirtua a sua intenção.

Detemo-nos, pois, sobre o papel central que os valores ocupam na concepção do pensamento de Adela Cortina. A afirmação de que os valores são condicionados por determinantes históricas e culturais não oferece contestação, mas no limite desta asserção estaria a impossibilidade de concluir por valores suscetíveis de universalidade sem o devido enquadramento. Pese embora este desenvolvimento se afigurar à partida como lógico, tal não é exatamente assim. Para a nossa autora há uma evolução no teor dos valores morais, “mas uma evolução que implica um *progresso* no modo de percebê-los, de modo que as etapas posteriores no desenvolvimento moral entendem como os perceberam nas anteriores, mas consideram-no insuficiente.” (CORTINA, 1997: 179). Daqui podemos retirar que a evolução do plano da moral não é um mero caminho temporal mas inclui um ganho qualitativo a cada estágio. Ou seja, o momento presente incorpora e supera o momento passado, de modo a podermos afirmar que tal evolução não apenas lhe acrescenta algo, como a contrário “voltar a etapas anteriores significa não só mudar, mas retroceder.” (CORTINA, 1997: 179). Adela chama à coação neste aspeto a utilidade da Teoria da Evolução Social de Habermas onde o autor sustenta que, para além da aprendizagem técnica que ocorre nas sociedades, existe, igualmente, um processo de aprendizagem moral que configura de tal maneira os membros desta, que voltar a um estado anterior seria uma regressão. Esse processo é consubstanciado na aquisição de valores. Sobre eles, diz-nos a autora que “Não parece muito adequado à natureza dos valores perguntar o *que são*, pois os valores *não são*, mas valem ou pretendem valer. Ao afirmar que *não são*, não se deseja dizer que são ficções inventadas pelos seres humanos, mas que não podem ser entendidos como *coisas* ou *maneiras de ser das coisas*. Também não é correto identificar os valores com o agradável, nem com o desejável ou o desejado, nem com o útil.”. Mas é com base nos valores que é possível construir algo novo. A sua força substantiva alicerçará a resposta que a abordagem cortiniana preconiza, como veremos de seguida.

Para Adela Cortina são cinco os valores considerados como estruturantes de uma ética cívica. A liberdade, a igualdade, o respeito ativo, a solidariedade e o diálogo. Estes elementos apresentam-se como disposições para resolver os problemas comuns. Para ela são valores que ao longo de séculos de história foram forjando o que de mais precioso possuímos. Por isso, todo o responsável pela construção e desenvolvimento da dimensão educativa numa sociedade, nomeadamente, qualquer instituição pública de ensino deverá promovê-los e ensiná-los. Por comparação com a técnica e a ciência, Adela assume a apologia dos valores pois, ao invés dos avanços delas, que podem ser “dirigidos em diferentes sentidos, podem ser encaminhados para a liberdade ou para a opressão, para a igualdade ou para a desigualdade, e é a direção que lhes damos que os converte em valiosos ou rechaçáveis” (CORTINA, 1997: 181), o nosso “capital axiológico”, o nosso património em valores, é a nossa maior riqueza. Um capital em que vale a pena investir nas nossas escolhas porque gerará lucros substanciais em matéria de humanidade.” (CORTINA, 1997: 181).

O grau de consolidação social destes valores é, contudo, desigual. Vamos debruçar-nos sobre cada um deles de maneira a perceber essa realidade e a projetá-los como âncoras de um paradigma ético que sobreviva para além da globalização.

Liberdade

A liberdade é o primeiro dos valores defendidos no referencial de transformação histórico-político que foi a revolução francesa. Ninguém, certamente, gostará de ser dominado, ou que os outros decidam por ele. Se alguém o aceitar incondicionalmente, está a renegar a sua condição humana, pois não é próprio dela deixar-se subservir. Pelo contrário, os homens deverão ser “donos de si mesmos, capazes de ser solidários a partir do domínio de si mesmos e não da obediência, cega ou calculada.” (CORTINA, 1997: 182).

Atendendo, no entanto, aos diferentes enquadramentos atribuídos à liberdade, centramo-nos, aqui, em três abordagens sucessivas sobre ela. A liberdade como participação¹⁶², a liberdade como independência e a liberdade como autonomia.

A liberdade como participação é a primeira abordagem da liberdade, em sentido político, no Ocidente e refere-se à possibilidade de participação dos cidadãos¹⁶³ na

¹⁶² A ideia de liberdade como participação encontra o seu enquadramento teórico na conferência “Da liberdade dos antigos comparada com a dos modernos”, proferida por Benjamin Constant.

democracia da Grécia antiga. Aos cidadãos era dada a faculdade de, em conjunto, deliberar e decidir sobre a vida da *Polis* através da participação na assembleia da cidade. Liberdade como participação significa, então, a possibilidade de participar nos assuntos públicos. Ainda que contemporaneamente a participação na esfera pública¹⁶⁴ (política e civil) não seja exatamente um fenómeno gerador de entusiasmos, bem pelo contrário é manifesto o alheamento crescente dos cidadãos relativamente a este tema, é essencial que, como valor de cidadania que expressa, se eduque nela, “alertando ao mesmo tempo os participantes de que devem exigir que seja significativa em cada caso concreto.” (CORTINA, 1997: 183), pois é essa noção, esse sentimento de ausência de impacto, que faz com que o cidadão considere irrelevante o efeito da sua ação no resultado final, desmobilizando-o.

A segunda das abordagens refere-se à liberdade como independência¹⁶⁵. Surge ligada à noção de modernidade, do indivíduo e do individualismo. Em momentos históricos anteriores à modernidade o entendimento sobre interesse individual e comunidade era necessariamente convergente. De alguma forma podemos afirmar que o interesse da comunidade era a dinâmica condutora, do interesse do indivíduo. A modernidade traz como novidade uma leitura diferente. A conceção do indivíduo passa a ser compreendida em si mesma, eventualmente com interesses diferentes ou até contraditórios aos da comunidade. O termo independência ganha conteúdo, pelo que “convém estabelecer os limites entre os indivíduos e também entre cada indivíduo e a comunidade, e assegurar que todos os indivíduos disponham de um espaço no qual se possam mover sem interferências.” (CORTINA, 1997: 183). É este período que marca o nascimento de um conjunto de liberdades que hoje nos aparecem, no mundo dito civilizado, como baluartes de uma sociedade de direito, como são os casos da liberdade de expressão ou de consciência. É também neles que reside a inspiração no alcance de um novo paradigma.

Cada um realiza “determinadas ações (professar ou não uma determinada fé, expressar-se, associar-se com outras pessoas, reunir-se, deslocar-se etc.), sem que os

¹⁶³ Os cidadãos eram ali os homens livres, à diferença dos escravos, das mulheres, dos metecos e das crianças.

¹⁶⁴ Sobretudo na política.

¹⁶⁵ À semelhança da ideia de liberdade como participação, também a liberdade como independência encontra o seu enquadramento teórico na conferência “Da liberdade dos antigos comparada com a dos modernos”, proferida por Benjamin Constant.

outros tenham direito a interferir. Por isso, essa forma de liberdade consiste fundamentalmente em assegurar a própria independência.” (CORTINA, 1997: 183). A liberdade como independência é a perspectiva que se afirma incontestavelmente durante a modernidade. Simultaneamente, o conceito de propriedade parece representar a expressão material desse sentimento e, em torno da absolutização da propriedade privada, ergue-se uma nova forma de vida que privilegia as escolhas individuais vivenciadas em círculos restritos de afinidades matizadas pelas diferentes possibilidades económicas.

Notamos então um percurso histórico marcado por uma abordagem antagónica entre uma democracia antiga, que faz convergir o conceito de liberdade com participação na vida pública, e uma democracia moderna, que passou a identificar liberdade com a independência, expressa na possibilidade de gozo da vida privada.

Todavia, este trajeto pode apresentar-se cívico de perversão ao dar origem a um indivíduo egoísta que em nome da independência resvala para um plano ensimesmado. A preocupação torna-se exclusivamente centrada na defesa dos próprios direitos, que tendem a ser abordados de forma relativa e contingencial, conformando-se mais com a substância definidora de interesses próprios do que de direitos. Em sentido contrário a esta leitura, diz-nos Adela que “a defesa kantiana da universalidade significa que sejamos capazes de assumir o ponto de vista da universalidade, ou seja, que nos consideremos legitimados para reclamar certos direitos como direitos morais somente quando estivermos dispostos a exigí-los para todo o ser humano. Nesse sentido, convém transferir o “teste” do imperativo categórico dos deveres para os direitos, e afirmar que *“não posso exigir como moral, como humano, um direito que não esteja disposto a exigir com igual força para qualquer outra pessoa”*. Universalizar as liberdades exige solidariedade, porque a desigualdade das pessoas é inegável, e sem ajuda mútua é impossível que todos gozem de liberdade.” (CORTINA, 1997: 184).

Em jeito de síntese intermédia e no que respeita à liberdade como independência, podemos afirmar que o seu alcance é inestimável, todavia se a sua afirmação significar o desaparecimento da liberdade como participação isso representará uma perversão e um desvirtuar da própria liberdade. Ou seja, a liberdade como independência apenas poderá continuar a ser valorada positivamente, se assentar na solidariedade e, ao mesmo tempo, a fomentar. E isso pressupõe “ir além da vida privada e comprometer-se com a vida pública, que não é necessariamente a política, mas aquela em que estão em jogo os interesses de todos, e não só os individuais.” (CORTINA, 1997: 184 e 185).

Com o momento histórico iluminista nasce uma nova ideia de liberdade. Uma liberdade fundada na autonomia da pessoa. É livre o homem que se reconhece autónomo, ou seja, que é capaz de outorgar a si mesmo as leis segundo as quais deverá viver. Nas palavras de Adela os “que se submetem às leis dos outros são “heterónomos”, são escravos e servos, ao passo que aos que se atribuem as suas próprias leis e as cumprem são verdadeiramente livres.” (CORTINA, 1997: 185). Obviamente, esta abordagem reflete não uma atitude egocêntrica focada no capricho ou no simples apetite, mas sim uma postura que emerge da responsabilidade humana de cada pessoa. Significa a conformidade plena com a compreensão racional de que “existem ações que nos humanizam (ser coerentes, fiéis a nós mesmos, verdadeiros, solidários) e outras que nos desumanizam (matar, mentir, caluniar, ser hipócritas ou servis), e também dar-mo-nos conta de que vale a pena fazer ou evitar essas ações precisamente porque nos humanizam ou porque nos desumanizam, e não porque outros nos ordenem que as realizemos ou nos proibam de fazê-lo.” (CORTINA, 1997: 185). A autonomia assente nas condições universalizáveis que humanizam exige, contudo, esforço quotidiano. Sobretudo numa sociedade cujo contexto favorece o juntar-se às leis das maiorias, condicionadas às opiniões *tornadas* públicas. A opção pela maioria configura um atalho de conforto, ao mesmo tempo que é facilitador da integração grupal, e segundo Adela Cortina reflete uma “tendência humana em construir as próprias convicções segundo as ideias da maioria, que é exatamente o oposto de optar pela autonomia. É antes retroceder ao nível convencional no desenvolvimento da consciência moral para abrigar-se ao calor do estábulo.” (CORTINA, 1997: 186). Soma, ainda, a esta posição aqueles que assumem acriticamente qualquer posição vinda de qualquer outro *opinion maker*, bem como os que simplesmente se conformam com os factos e aceitam o que existe passivamente ¹⁶⁶.

Igualdade

A igualdade é o segundo dos elementos referenciados por Adela como valor cívico fulcral na ancoragem de uma sociedade mais humana. Historicamente proclamado como pilar da Revolução Francesa chega aos nossos dias mediante diversas e nem sempre compagináveis aceções. Temos pois, segundo a autora, diferentes enfoques, “1) Igualdade de todos os cidadãos perante a lei. 2) Igualdade de oportunidades,

¹⁶⁶ “O conformismo dos factos é um autêntico fundamentalismo paralisante.” (CORTINA, 1997: 186).

em virtude da qual as sociedades se comprometem a compensar as desigualdades naturais e sociais de nascimento, para que todos possam ter acesso a postos interessantes. 3) Igualdade em certos serviços sociais, universalizados graças ao Estado social.” (CORTINA, 1997: 187). Tal ideia reside, porém, num pressuposto bem mais profundo, o qual nem sempre surge convenientemente percebido. Trata-se da igualdade em dignidade. Razão pela qual as pessoas, independentemente de outros posicionamentos, são tributárias em pé de igualdade, de Respeito.

Cortina sublinha as raízes religiosas e filosóficas da igual dignidade entre as pessoas e aponta o desafio imenso com que as sociedades, e sobretudo os seus agentes educadores, se deparam com vista a superá-lo.

Para lá da lei e das oportunidades que são proporcionadas a cada um (que como decorre do referido deverão obedecer ao princípio da igualdade), exige também o nosso tempo histórico que se dê idêntica abordagem à proteção dos chamados Direitos Humanos de segunda geração, que encontram tradução no ideário de cidadania social. Diz-nos a este propósito a autora que “Apreciar o valor da igualdade, independentemente da condição social, da idade, do sexo ou da etnia, é algo que começa na infância. E começa pela condição social porque, embora as Nações Unidas apontem o racismo e a xenofobia como obstáculos para a consciência da igualdade, o maior obstáculo continua a ser a *aporofobia*, o desprezo pelo pobre e pelo fraco, pelo idoso e pelo portador de deficiência.” (CORTINA, 1997: 187). A realidade do contexto social contemporâneo está ainda distante de uma verificação efetiva no que a matéria de igualdade diz respeito.

Não obstante o recurso retórico fácil a este vocábulo, a observação atenta da realidade cartografa um imenso caminho a percorrer. Persiste, de um modo geral, um tratamento desequilibrado consoante se refira aos que estão no topo, ou, aos que estão na base da pirâmide. Simpatia e servilidade com os primeiros, e rudeza e depreciação com os segundos, forjam uma desigualdade assente na procura do relacionamento com os mais fortes levando à imposição desta atitude como regra social. Adela identifica também um alçapão na interpretação da realidade social que consiste na responsabilização dos êxitos e dos fracassos (não apenas das pessoas, mas também dos povos) sem atentar às condições de partida. Ou seja, sem ter em conta o acaso¹⁶⁷ e sorte natural e social. As desigualdades naturais e sociais básicas

¹⁶⁷ “Como já comentamos, a crise do Estado de bem-estar parece corroborar a ideia de que cada pessoa ou país é responsável pelos seus êxitos ou os seus fracassos de vida, como se neles não intervissem as lotarias natural e social.” (CORTINA: 1997, 188).

podem portanto determinar iniquidades insuperáveis, pelo que devem exigir, desde logo, ações concretas de eliminação desse potencial negativo, em nome da dignidade das pessoas.

Temos assim que o elemento *igualdade* “é um dos mais valiosos entre os que fomos experimentando historicamente. Deixar de desejá-lo significa não só retroceder nas conquistas, mas dar mostras de uma estupidez bastante considerável, porque não há maior *asneira*¹⁶⁸ do que a de quem se julga superior, como se nunca fosse precisar de compaixão.” (CORTINA, 1997: 188).

Como síntese, relativamente a este valor, podemos afirmar que Adela sustenta uma transição da exigência do valor à assunção da responsabilidade pelo mesmo, naquilo a que chama de cidadania social ativa.

Respeito ativo

O respeito ativo surge como um valor que se define para lá da tolerância. Essa sim, a tolerância, um dos valores mais em voga nos países democráticos e nos organismos internacionais de pretensão referencial didático. É comumente aceite que a ausência da tolerância não permite a convivência entre as pessoas e os povos e, como tal, deve esta ser um dos vetores promovidos na educação. É bem certo que a tolerância é sempre preferível ao seu contrário – à intolerância –, à imposição unilateral de uma vontade. No entanto, a tolerância pode resultar da mera impotência ou da simples indiferença. Da impotência, na medida em que o facto de não possuir condições para concretizar a correção ao efetivo desvio de uma intenção do *outro*, não permite *deixar de tolerar*. Da indiferença, mais do que a defesa da possibilidade de que o outro possa realizar-se em conformidade com o seu critério de autonomia, o que preside à ação é o desinteresse. O *outro* poderá pois fazer o que entender desde que tal não constitua incómodo. O limite é estabelecido pela lei e neste caso o recurso à lei é, segundo a nossa autora, “o limite de uma tolerância de segunda classe.” (CORTINA, 1997: 189). Captado este estado da arte da tolerância, Adela deixa-nos o seguinte alerta, se “estes são na verdade os significados da palavra “tolerância”, significados que os cidadãos têm em mente ao falar dela, por mais que os organismos internacionais se esforcem para lhe dar conteúdos novos.” (CORTINA, 1997: 189), então, ““Tolerar” é “deixar fazer”, seja por impotência, seja por indiferença. Por isso o valor realmente positivo é, mais que a tolerância, o respeito ativo.” (CORTINA, 1997: 189). O respeito ativo é,

¹⁶⁸ O termo original é “burrice”.

como dissemos inicialmente, um valor que visa a superação da tolerância. Ele consiste na aceitação de formas de pensar distintas, subordinadas a perspectivas de vida diferentes e, ainda assim, convocar o meu interesse positivo, “*interesse positivo* em compreender os seus projetos, em ajudá-los a levá-los adiante, desde que representem um ponto de vista moral respeitável.” (CORTINA, 1997: 189). Há uma verdadeira expressão de humanidade associada a este conceito. Uma superação efetiva do *eu*, não apenas em ação mas, desde logo, em compreensão.

Adela socorre-se das palavras de Amy Gutmann (Introdução a Charles Taylor, O Multiculturalismo e a “política do reconhecimento”) para nos transmitir a distinção entre tolerar e respeitar um ponto de vista. Nesse sentido, tolerância “estende-se à mais ampla gama de opiniões, enquanto elas não ameacem ou prejudiquem as pessoas de forma direta e discernível. O respeito é muito mais seletivo. Embora não sejamos obrigados a estar de acordo com uma opinião, temos de compreender que ela reflete um ponto de vista moral.” (CORTINA, 1997: 189). É enorme o potencial pacificador do respeito ativo, numa sociedade marcada por tensões conflitantes que se transformam facilmente em posturas extremadas e onde as atitudes de base parecem pautar-se por uma lógica de vergar ou destruir a posição antagónica.

O respeito traduz assim uma perspectiva positiva anterior a qualquer avaliação de concordância, e é a expressão do interesse ativo em construir um contexto onde tal opinião possa continuar a ser defendida. Pois, “Embora se fale menos dele que da tolerância, é indispensável para que a convivência de diferentes concepções de vida seja, mais que um *modus vivendi*, uma autêntica construção compartilhada. E não só no nível cidadão das sociedades internamente multiculturais, mas também no âmbito da cidadania cosmopolita.” (CORTINA, 1997: 190).

Contrariamente ao respeito ativo, a tolerância como não se alicerça numa abordagem positiva do outro, acaba por desaparecer, ou, no caso de produzir incómodo, converter-se, a prazo, em intolerância.

Diz-nos Adela que a dificuldade última reside, a contrário daquilo que se poderia intuir, não em tolerar aqueles que, diferentes de mim, tenham outras crenças, mas sim em tolerar os que possuem planos de vida conflitantes com os meus. Assim, “Kant bem lembrava as palavras de Francisco I da França “O meu primo Carlos de Espanha e eu queremos o mesmo. Os dois queremos Milão.” (Kant, s/d *apud* Cortina; CORTINA, 1997: 190).

Solidariedade

O quarto dos valores elencados por Cortina é a solidariedade. A solidariedade traduz a secularização do valor fraternidade, também ele pilar da, já atrás referida, revolução francesa. À fraternidade subjaz a ideia de um pai comum, que é todavia uma visão difícil de cultivar fora de modelo religioso. Pelo que o processo de secularização produz a transformação da fraternidade em solidariedade.

A solidariedade expressa-se nas realidades pessoais e sociais. Logo “1) Na *relação entre pessoas que participam com o mesmo interesse em determinada coisa*, já que do esforço de todas elas depende o êxito da causa comum. Por exemplo, o esforço dos que navegam num mesmo barco para que se mantenha a flutuar. 2) Na atitude de uma pessoa que se *interessa por outras* e se esforça pelos empreendimentos ou assuntos dessas outras pessoas. Por exemplo, o esforço realizado pelos membros de uma organização de ajuda ao Terceiro Mundo.” (CORTINA, 1997: 190 e 191). No primeiro caso apresentado, a solidariedade surge como um valor do qual depende a sobrevivência do grupo e a sobrevivência do indivíduo. A sobrevivência individual está dependente da do grupo. No segundo caso, essa dependência não se configura. O indivíduo pode subsistir ainda que os outros não subsistam. O problema, segundo a nossa autora, tem que ver não com isso, mas com algo um pouco mais complexo, é que “o que é muito duvidoso é que possa *sobreviver bem*. Porque acontece que nós não só queremos viver, mas viver bem, e é difícil fazer isso sendo indiferentes ao sofrimento dos outros.” (CORTINA, 1997: 191).

Nesta senda, podemos afirmar que a tipologia de solidariedade apresentada em segundo lugar, e que respeita simplificadamente a *pessoas que se interessam por outras*, traduz sempre um valor moral pois pode ser submetida à universalidade¹⁶⁹. Ao passo que a referida em primeiro lugar, e que simplificadamente expressa a *relação entre pessoas que participam com o mesmo interesse em determinada coisa*, pode não ser um valor moral. Esse tipo de solidariedade é o exemplo de qualquer grupo que para subsistir ou prevalecer convoca de forma instrumental o esforço dos seus elementos, podendo fazê-lo à custa de valores fundamentais como é o caso da justiça.

Adela Cortina oferece-nos um exemplo curioso: “Imaginemos que um departamento de uma universidade que, como é habitual, decida dar todos os postos de trabalho que apareçam nele aos que já são seus funcionários. Embora as vagas sejam submetidas a um concurso aberto, e legalmente possam ser disputadas por qualquer cidadão que reúna os requisitos oficialmente publicados, os membros

¹⁶⁹ Universalidade em sentido kantiano.

do departamento comprometeram-se, implícita ou explicitamente, a impedir a entrada de qualquer pessoa que venha de fora. Assim terão garantidos os seus postos, o que certamente merece um "esforço solidário". (...). Esses tipos de "solidariedade" recebem, como sabemos, o nome de "*endogamia*" e têm a virtude peculiar de matar a vida." (CORTINA, 1997: 191 e 192).

Temos pois que a solidariedade somente é um valor moral quando não se resume a uma lógica grupal, com características de autoproteção, mas pelo contrário responde ao ímpeto da universalidade. Quando contempla o alcance de todos aqueles sob os quais recaem as consequências da ação do grupo e não apenas o interesse do próprio grupo. Por isso, "uma solidariedade universal contrapõe-se inevitavelmente ao individualismo fechado, à independência total e às "morais de estábulo", ou seja, às endogamias, aos nepotismos e aos comunitarismos excludentes." (CORTINA, 1997: 192).

Construir uma nova cidadania, baseada na solidariedade, impõe o abandono da visão localista (no mau sentido), arreigada no provincianismo e implica uma visão de valores de humanidade comuns, que ultrapasse fronteiras territoriais e temporais¹⁷⁰.

Diálogo

O diálogo é o último valor fundamental, dos valores cívicos, que Adela nos apresenta. É precisamente o diálogo que assume um caráter central nos trabalhos da autora. O diálogo tem para além da sua dimensão tradicional e histórica no Ocidente uma dimensão que transcende o próprio ato de comunicar. Essa tradição funda-se temporalmente "não só desde Sócrates, mas também desde as origens bíblicas, em que a palavra adquire uma força inusitada. Pronunciar uma palavra não é, no Antigo e no Novo Testamento, um simples dizer, é uma ação que compromete quem a realiza e quem a aceita." (CORTINA, 1997: 194). Adela, cujo trabalho, como sabemos, faz também incursão sobre a dimensão religiosa das questões morais e éticas, sustenta com brilhantismo o fundamento teísta do diálogo. Tal é vivamente patente na expressão em que nos diz que "A Palavra de

¹⁷⁰ "Obviamente, essa solidariedade de que falamos é universal, o que significa que ultrapassa as fronteiras dos grupos e dos países e se estende a todos os seres humanos, incluídas as gerações futuras. Daí surge a perceção de pelo menos três novos valores: a paz, o desenvolvimento dos povos menos favorecidos e o respeito pelo meio ambiente. Esses valores exigem uma solidariedade universal." (CORTINA, 1997: 194).

Deus - esse é o sentido bíblico - criou a Terra e se deu aos seres humanos selando a Antiga e a Nova Aliança. A palavra do homem compromete quem a pronuncia e torna-o responsável por ela. Por isso "falar" não é simples "dizer", mas expressar aquilo em que se acredita e tornar-se responsável pelo que se falou." (CORTINA, 1997: 194).

Não obstante ser afirmado correntemente que na filosofia grega o sentido da visão prevalece sobre os restantes, na medida em que a razão é apresentada como contemplativa da verdade, é igualmente verificável que, pelo menos, desde o período socrático é o diálogo que traça o caminho da busca da justiça e da verdade. Recordemos pois a maiêutica socrática, esse dar à luz, esse parto, fundado na ideia de que "No interior de cada pessoa está a verdade e é preciso trazê-la à luz por meio do diálogo, por meio de um diálogo entendido - isso sim - como *busca cooperativa* do verdadeiro e do justo." (CORTINA, 1997: 195). Há, portanto, um compromisso que é parte integrante do diálogo. O envolvimento da pessoa no diálogo envolve-a nesse compromisso deixando de ser observador para se tornar participante da tarefa que partilha com os interlocutores. E segundo Cortina, esta tarefa divide-se em dois caminhos: "a busca compartilhada do verdadeiro e do justo, e a resolução justa dos conflitos que vão surgindo ao longo da vida." (CORTINA, 1997: 195). Não há forma de dirimir conflitos nem de buscar o verdadeiro e o justo que não assentem, necessariamente, no diálogo. Fora dele temos ou a vontade unilateral que se impõe e que, por isso, por ser parcial, carece de legitimidade, ou então a violência de cujos predicados óbvios nos abstermos de aqui referenciar. Adela apresenta-nos um conjunto de condições, a que o diálogo deverá estar sujeito, por forma a cumprir o seu caráter de valor cívico e de não derivar para *simples palavrado*. Socorre-se pois, da ética discursiva para sistematizar os seguintes pressupostos: "1) Do diálogo devem participar os afetados pela decisão final. Caso seja impossível a participação de todos (mas só nesse caso), deve haver alguém para representar os interesses dos que não podem estar presentes." (CORTINA, 1997: 195). O princípio base que subjaz a este pressuposto indica-nos não só o dever de participação, como a rejeição de qualquer forma de delegação noutros, da responsabilidade de defesa dos direitos próprios. Apenas em caso de incapacidade objetiva do sujeito é alvitrada a representação, não pelos seus méritos, mas pela viabilização do processo dialógico. "2) Quem leva o diálogo a sério não ingressa nele convencido de que o interlocutor, nada tem a acrescentar, e sim o contrário. Está, portanto, disposto a ouvi-lo. 3) Isso significa que não julga que já tem toda a verdade clara e transparente, e que o interlocutor é alguém a convencer e não alguém com quem dialogar. Um diálogo é bilateral, não unilateral. 4) Quem

dialoga seriamente está disposto a ouvir para manter a sua posição se os argumentos do interlocutor não o convencerem, ou para modificá-la se tais argumentos o convencerem. Mas também está disposto a acrescentar os seus próprios argumentos e a deixar-se "derrotar", se for o caso." (CORTINA, 1997: 195 e 196). Os pressupostos anteriores encadeiam, de alguma forma, a ideia de que a posição que deve presidir à participação é sustentada por uma abertura total à confrontação de argumentos, bem como o reconhecimento do interlocutor como sujeito ativo da discussão e com capacidade racional de sustentar a defesa de um ponto de vista, à qual possamos todos aderir. A defesa de uma posição assenta exclusivamente na força da racionalidade contida no argumento, e não se deixa tolher pela eventual habilidade retórica revelada pelo sujeito. O diálogo é encarado como uma oportunidade de crescimento e melhoria da posição de todos os intervenientes e não como um mecanismo de convencimento. "5) Quem dialoga seriamente está preocupado em encontrar uma solução justa e, portanto, em entender-se com o seu interlocutor. "Entender-se" não significa conseguir um acordo total, e sim descobrir tudo o que já temos em comum e nos permite esclarecer a partir daí em que pontos não concordamos, e porquê." (CORTINA, 1997: 196). Neste elemento encontramos a presença da ponderação e a humildade ao serviço de um bem maior – a justiça. Como tal, a abordagem seguida pelos interlocutores não se resigna à aceitação da divergência, mas sim à sua superação através da consolidação dos argumentos prévios e do esclarecimento racional. "6) Um diálogo sério exige, portanto, que todos os interlocutores possam expressar os seus pontos de vista, acrescentar os seus argumentos, responder a outras intervenções." (CORTINA, 1997: 196). A liberdade de expressão e o tempo são as componentes que se afirmam neste aspeto. A liberdade de expressão é condição para que o diálogo se possa desenrolar de forma equilibrada. Qualquer reserva à mesma afetará o resultado da discussão tornando-o tendencioso. O tempo, por sua vez, é fundamental para permitir a reflexão e o amadurecimento dos argumentos e dos antagonismos que necessariamente se erguem. O imediatismo e o tempo curto que, por exemplo, caracterizam a contemporaneidade, não permitiram o desenvolvimento cabal deste pressuposto. "7) A decisão final, para ser justa, não deve atender a interesses individuais ou de grupo, mas a *interesses universalizáveis*, ou seja, aos de *todos* os afetados." (CORTINA, 1997: 196). Esta questão levanta, sobretudo, a problemática dos interesses corporativos que, não raras vezes, se mascaram de uma legitimidade que não lhes assiste. O critério determinante de qualquer posição deverá residir na posição *kantiana* do imperativo categórico, que desembocará na sua universalidade. "8) A solução final pode estar equivocada e por isso deve estar sempre aberta a revisões. Mas, quando as pessoas estão dispostas a

determinar seriamente o que é justo, enquanto essa é a sua *atitude*, retificar o erro cometido é a coisa mais simples do mundo.” (CORTINA, 1997: 196). Este último ponto reflete a disponibilidade permanente dos interlocutores para o diálogo. Não para tornar inconclusiva qualquer discussão, mas para a todo o tempo, corrigir ou ajustar qualquer posição antes tomada. Trata-se da melhor expressão do antidogmatismo, que o diálogo deverá assumir, para se manter como elemento essencial na busca da concórdia e da justiça, num contexto de autonomia e solidariedade, em tempos de pós globalização.

Talvez não tenha existido na História da humanidade um período em que o termo diálogo fosse tão utilizado, contudo em molde bem diverso daquele que acabamos de expor. Existem como nunca fóruns de suposto diálogo, que adquirem a adjetivação de suposto na medida em que não observam as condições que aqui enunciámos, estando, pelo contrário, vinculados a pressupostos desequilibrados¹⁷¹.

¹⁷¹ “É verdade que os diálogos estão na moda nas nossas sociedades, as "reuniões de cúpula" sucedem-se, e nelas reúnem-se os poderosos da terra para falar dos problemas que afetam a todos. No entanto, os fracos raramente participaram em tais reuniões, os seus interesses nunca têm o mesmo peso que os dos fortes, bem poucos estão realmente dispostos a levar a termo as decisões adotadas, assim que termina a reunião de cúpula. (...) Isso, obviamente, nada tem a ver com os diálogos comprometidos de que estamos a falar aqui. Não tem nada a ver com essa busca cooperativa da justiça, empreendida por pessoas conscientes de que a palavra pronunciada compromete profundamente quem a expressa. Nada tem a ver com a palavra criadora da tradição bíblica nem com o parto da justiça em que pensava Sócrates.” (CORTINA, 1997: 196).

Carlos Taibo

15-M, um exemplo de liberdade enquadrável num tempo para além da globalização

Perante a deriva da globalização e as dinâmicas alterglobalistas que se desenham, não podemos deixar de contemplar a possibilidade de uma organização libertária de carácter global vir a despontar. A perspetivar-se, deverá pressupor e assumir uma atitude de confederação na exata medida em que deve respeitar a autonomia de decisão e a ausência de quaisquer limitações dos elementos que dela participem. Ainda assim, tal organização contemplará a "aceitação de um mínimo de regras e de uma base comum de pensamento e ação." (TAIBO, 2011: 106). Deverá aproveitar a crise sem retorno de um capitalismo decrépito e nascerá à margem quer da social-democracia, quer do leninismo, que nunca souberam superar o universo do capitalismo. A inspiração libertária presente nos novos movimentos sociais não carece de estar definida como tal, basta apenas que a sua consciência e a sua prática histórica, presente na configuração de novos sujeitos, se identifique com o movimento.

Neste sentido é urgente, na opinião de Carlos Taibo, que os atuais movimentos de contestação retomem alguns dos pilares que deram corpo à tradição libertária. Desde logo, não delegar o poder nas mãos de ninguém. Não apenas a delegação política convencional mas, igualmente, a questão da representatividade através de estruturas tendencialmente burocráticas e não só. Um outro aspeto descreve-se por oposição às tradições social-democrata e à leninista, ou seja, às tradições reformistas e revolucionárias. Como sabemos, as mudanças não têm necessariamente que ocorrer quando se alcança o poder. Pelo contrário, no campo anarquista ou libertário o ênfase deverá ser colocado a partir do momento presente, através da utilidade pedagógica do desenvolvimento de espaços materiais consentâneos com a sociedade do futuro, ainda que existam em paralelo com as dinâmicas da realidade atual. Outro ponto prende-se com um receio, no sentido de aversão, militante às instituições que dão corpo ao modelo que nos rege. Neste caso os libertários sustentam o reforço permanente das organizações de base, pois deste novo território surgirão "horizontes distintos dos que nascem das estruturas de poder em vigor nas nossas sociedades" (TAIBO, 2010: 123). Deve pautar-se pela abrangência e pela diversidade. Deve acomodar ativistas sindicais e elementos dos mais diversos movimentos sociais, de modo a absorver a riqueza das experiências do passado. Não contemplar a espera por mudanças institucionais nem uma tomada de poder, devendo ter como missão "promover a construção de um mundo novo desde a base e desde já". (TAIBO, 2011: 109). Para tal, deverá "perfilar meios de comunicação

novos e descentralizados e proceder à promoção de fórmula da pedagogia libertária" (TAIBO, 2011: 109). Esta organização não se permitirá a existência de delegação de capacidades de decisão e, onde tal não for possível, será garantido um controlo permanente desde a base. A estrutura jamais será confundida com um partido pois nunca será concorrente a qualquer eleição. A sua visão estratégica não se coaduna com a entrada em dinâmicas de curto prazo, convergentes com a lógica eleitoral. Visará, como programa mínimo, a abolição do trabalho assalariado e da mercadoria. Igualmente, tal processo será executado em consonância com os direitos dos povos do Sul e das gerações vindouras. Em suma: a organização assumirá o confronto com a "dupla dimensão da exploração sobre os seres humanos e sobre o meio-ambiente" (TAIBO, 2011: 110) que é a marca identitária do modelo de capitalismo real que domina.

O Autor considera que o movimento 15-M (alusivo à data de 15 de maio de 2011) se constituiu como um referencial eventualmente percussor desse novo paradigma de liberdade para além da globalização capitalista. Não deixa, como veremos, de assinalar o seu potencial de afirmação bem como de sinalizar o que o distancia dos movimentos que se reclamam alterglobalistas.

O movimento 15-M expressou um conjunto de protestos, pacíficos e espontâneos, de cidadãos que reivindicaram uma mudança na política e na sociedade espanholas. Tiveram a particularidade de ser convocados pelas redes sociais, para mais de meia centena de cidades espanholas. Configurou um exemplo de um novo movimento social que congregou, para além de jovens, também cidadãos mais idosos e mesmo famílias inteiras que afirmaram não se reconhecerem na atual forma de representação dos partidos políticos, em particular no bipartidarismo. Reivindicaram, igualmente, alterações profundas nos modelos democrático e económico vigentes, o fim da corrupção, bem como, o respeito pelos direitos básicos de todos os cidadãos. De salientar que o movimento facilmente se transformou em objeto de debate público em Espanha. É importante lembrar, para que se possa compreender a dimensão do 15-M, que "dez milhões de pessoas, sobre um total de 45 milhões de habitantes, confessaram ter-se juntado a iniciativas promovidas pelo movimento. (...) Se a percentagem de cidadãos que declaravam "simpatizar" com o 15-M se situou na ordem dos 65-70% na primavera-outono de 2011, uns meses depois retrocedeu um pouco, sem no entanto nunca baixar dos 50%, para mais adiante, já em 2012, voltar a subir novamente." (TAIBO, 2014: 37). Detalhemos pois as características do movimento, de acordo com a interpretação de Carlos Taibo.

O vingar do movimento assenta na convergência de diversos fatores que acabaram por configurar uma nova paisagem sociológica. Em primeiro lugar, os méritos dividem-se pela habilidade organizativa, que soube tomar decisões que promoveram a unidade. De entre as quais se destaca o abandono das siglas. O segundo aspeto repousa no cenário de crise que se vivia há muito, com a ação das intervenções do Estado a privilegiarem as instituições financeiras em detrimento da base da pirâmide composta pelas pessoas desfavorecidas. O terceiro aspeto, identificado por Taibo, resulta do papel assumido pela reação das Universidades públicas no âmago da crise, fruto da afronta que lhes foi apontada "através de um ativo processo de privatização e mercantilização" (TAIBO, 2014: 13), em virtude do processo de Bolonha, que as deixou num contexto extremamente difícil. Um quarto elemento, vislumbrado pelo autor, refere-se à incorporação, por parte dos organizadores do movimento, de discussões que estavam, entretanto, a ser mantidas no âmbito da campanha eleitoral que decorria no Equador, e que permitiram transportar para o seio do movimento a intensidade desses debates arredados, normalmente, do espaço político mediático. O quinto aspeto é relativo à designada primavera árabe, que se traduziu na dimensão icónica de que era possível mudar o estado das coisas no mundo, inclusive derrubar ditaduras, contra aquilo a que pareciam ser as probabilidades da História. Em sexto lugar, Taibo reconhece o trabalho desenvolvido ao longo de anos pelos movimentos sociais críticos que se constituíram como condição necessária mas, como vimos ao longo deste trabalho, não suficiente para o êxito do processo. Por fim, o sucesso do movimento construiu um fenómeno em si mesmo aglutinador, na medida em que atraiu a atenção, não apenas do espaço mediático, mas também de pessoas comuns que, independentemente da perspetiva ou mundivisão em que se inseriam, se lhe juntaram.

Para além dos fatores que desfiámos, temos ainda que considerar aqueles que foram os agentes impulsionadores da dinâmica inicial que animou o movimento. O autor define, por assim dizer, dois grupos. O primeiro deles refere-se aos *ativistas dos movimentos sociais críticos*. Sobre eles, diz-nos Carlos Taibo (2014: 17 e 18), "Estou a pensar, no caso de muitas cidades, nas pessoas que desde há muito tempo atrás trabalham nos centros sociais ocupados e autogeridos, no sindicalismo resistente - em muitos casos de cariz anarco-sindicalista - e no caso do feminismo, do ecologismo e do pacifismo que não se tinham integrado no sistema. Se tiver que pensar num adjetivo, que no meu ponto de vista, retrate a condição de muitas destas pessoas, o mais adequado será com certeza o de *libertários*". O segundo grupo, ou sensibilidade, que impulsionou inicialmente o movimento 15-M, foi o

que Taibo chama, cuidadosamente nas suas palavras, *jovens indignados*. Trata-se de uma juventude cuja percepção de vida adulta e profissional pós acadêmica era exclusivamente marcada pela crise. Eram jovens que queriam ir além dessa condição de indignação. Estas duas sensibilidades, unidas no nascimento do movimento, encerravam em si mesmas perspectivas de fundo divergentes. Enquanto a primeira se revia num plano de autogestão e de ausência de lideranças prescindindo, como tal, dos governantes, a segunda sensibilidade tinha uma compreensão que estroncava na imediata apresentação de propostas que pudessem ser adotadas pelos governantes em exercício. Estas duas perspectivas viriam a refletir-se no decurso do movimento 15-M e a merecer a reflexão que dele deriva.

As duas posições marcantes do 15-M mantiveram, apesar das diferenças objetivas e substanciais, uma relação de entendimento e de cooperação bastante fluida, conseguindo ganhos de aprendizagem mútuos, o que não significa que não existissem problemas. Se a experiência, e uma certa logística, pertença dos movimentos alternativos foram determinantes, igualmente, pode afirmar-se, pela análise de situações ocorridas, que o 15-M foi débil onde os movimentos alternativos são, normalmente, fortes¹⁷², o que dá força ao argumento de que o cidadanismo, pelo seu apelo imediatista, merece bastante relevância.

É curiosa a busca reclamada que se efetivou em relação à existência de um programa de ação, em apenas escassas semanas, quando, como nos diz Carlos Taibo (2011a: 59), "não foram capazes de o perfilar, ao longo de décadas, os grandes partidos.". O mais importante é todavia, em nossa opinião, exaltar os princípios que nortearam a tentativa de gizar uma orientação a partir de uma imensa diversidade. Em primeiro lugar compatibilizar um agregado de objetivos muito singulares com a manutenção de "um projeto razoavelmente unificador." (TAIBO, 2011a: 59). Em segundo lugar, a tentativa de encontrar convergências entre as várias dimensões críticas dos movimentos de luta, por forma a centrá-las num fim comum, que é no fundo a base simples do movimento e que assenta em mínimos inegociáveis como o trabalho, a dignidade e a liberdade. Pese embora não podermos afirmar perentoriamente que tenha existido um programa do movimento, há ainda assim três perspectivas ideológicas, e com elas três abordagens programáticas, que podem ser identificadas. A primeira é de natureza estritamente política e contemplou a questão da lei eleitoral espanhola, o combate à corrupção e a problemática da divisão de poderes. A segunda perspectiva adicionou à primeira as

¹⁷² Por exemplo, o 15-M ter-se-á desenvolvido melhor em Madrid do que em Barcelona, apesar de a cidade catalã ser tradicionalmente mais forte em matéria de ebulição societária alternativa.

necessidades económico sociais. Nesse sentido, sustentou a rejeição da legislação laboral que o governo espanhol havia introduzido, tal como a reforma do sistema de pensões e, em sentido contrário, defendeu a taxação das transações financeiras especulativas. Podemos afirmar que, no terreno político, esta via se sentia confortável com um aprofundamento das formas de democracia participativa. A terceira perspetiva acaba por incorporar as duas anteriores e adicionar-lhes a leitura de que a transformação somente é possível através de uma "contestação frontal da própria ordem capitalista" (TAIBO, 2014: 34), compatível com o que é designado por movimentos sociais alternativos.

É portanto pertinente levantar a questão se no seio do movimento se confrontaram as opções marcadas pela defesa da cidadania e pela rejeição do capitalismo? A opção de cidadania tem um carácter focado e imediatista. Isto é, subjaz-lhe a precisão de um determinado assunto, comedido num certo horizonte temporal. Dirige a sua mensagem a entidades detentoras da capacidade de realização de ações, assentes numa legitimidade prévia, normalmente, ligada ao exercício do poder de governar. Não há nesta posição qualquer indício de rejeição do capitalismo. Por outro lado, a opção que sustenta a sua argumentação no confronto com o capitalismo considera que o modelo já não tem condições para travar a sua deriva e, como tal, foca a sua atenção na construção de novas "instâncias com franca vocação de permanecer ao longo do tempo" (TAIBO, 2012: 73). Olhadas em conjunto estas duas opções, que seguem caminhos de solução diferentes, configuram ainda assim uma contestação ampla e bastante completa da ordem em vigor quer seja pela sua estrutura, quer pelas suas consequências mais imediatas.

A questão das lideranças foi um dos aspetos que mais chamou a atenção no movimento 15-M. Quando os meios de comunicação social procuravam a interlocução com eventuais líderes, acabaram por se deparar com algo em relação ao qual não estavam habituados. Uma ausência de lideranças. O 15-M optou por afirmar a ausência de personalismos procurando assim uma, entre outras, diferenciação objetiva relativamente à cultura política dominante. De acordo com o nosso autor "em maio de 2011 foram designados nada menos que vinte portavozes. Era – parece – um procedimento inteligente com o fim de evitar personalismos diretores." (TAIBO, 2012: 15). As apreciações que habitualmente são produzidas sobre este facto remetem para uma posição de dúvida acerca de se é efetivamente possível que ninguém lidere ou se, pelo contrário, embora não assumidas, essas lideranças existam na mesma apenas revestindo uma maneira dissimulada e, por isso, eventualmente mais perigosa de liderança. Todavia, e independentemente da pertinência das dúvidas, num movimento como este, que não adotou qualquer

estrutura vertical, bem a contrário, o caráter estrutural da assembleia convoca, isso sim, a figura do porta-voz. Continua Carlos Taibo (2012: 16) “O que ganharia o movimento em empenhar-se na reprodução de um código dominante no nosso mundo político e mediático como é o dos personalismos? Quando alguém sustenta, dentro ou fora do 15-M, que o que lhe falta é um líder que dê rosto e perfil a uma imagem, não estaremos diante de mais uma superstição das muitas que o sistema quer que aceitemos como normais e compensadoras?”.

Na ideossincrasia do movimento está, como referimos, a assembleia¹⁷³. O caráter identitário que a assembleia exige e promove, assegura a horizontalidade do 15-M. No seio da assembleia impera a discussão aberta e livre onde se “perfila um modelo de sociedade futura em que o elemento decisivo é o contacto direto.” (TAIBO, 2012: 25). O autor assume que as assembleias não são uma solução mágica para as problemáticas onde estão mergulhadas as nossas sociedades. Ainda assim, as características que as definem podem revelar-se um contributo extraordinário que não passa tanto pela eficácia, como pela dinâmica e pela envolvimento que implicam e pelo consequente efeito nos seus atores. Há que construir a participação com critérios de sensatez, de compreensão e de paciência. Ter presente que é normal que se enfrentem perspectivas bem diferenciadas e até opostas. O tempo da assembleia não pode ser cerceador da discussão, nem impeditivo da busca de soluções em tempo útil. Encontrar o equilíbrio nesta gestão é tarefa de todos os intervenientes. Ou, de acordo com Carlos Taibo (2012: 26), “numa sociedade marcada pela rapidez vertiginosa, bem faremos em valorizar o que há de saudável na lentidão, que tem também as suas vantagens. E em não sucumbir à ideia de que temos a obrigação de solucionar tudo, eficientemente, nesta mesma tarde.”. Decorre deste processo o argumento do consenso, ou da maioria clara, consoante as opiniões. O nosso autor considera que a questão do consenso não deve, ainda assim, impedir as decisões. A discussão deve ser o veículo capaz de aproximar, ou afastar, os sujeitos desta ou daquela posição, fomentando concessões, para que o maior número de pessoas se reveja na formulação final. Mas, ainda assim, a maioria será “uma fórmula de último recurso nos casos em que existam razões para concluir que alguém pretende, a troco de nada, dinamitar uma assembleia e desativar um movimento.” (TAIBO, 2012: 26). A realidade do movimento é, de facto, alheia à normalidade inócua que iniciativas antecessoras apresentaram. Nomeadamente no que concerne à sua forma de organização, à qual não é dada, propositadamente e

¹⁷³ Há que referir a este propósito que as assembleias no 15-M foram marcadas pela diversidade, segundo Carlos Taibo (2012: 26) “havia-as para todos os gostos.”.

em coerência com os seus pressupostos, grande importância às estruturas de coordenação. É por isso difícil adjetivá-lo, todavia Carlos Taibo considera-o "afortunadamente horizontal e disperso, multifacetado e ingovernável, capaz de permanecer quieto e de atacar de surpresa. Está em toda a parte e em nenhuma. Por momentos mostra-se invisível mas sempre imprevisível. Frente à habitual e hierárquica organicidade, autogere-se e autorregula-se. Exibe no seu interior tantas modulações que é muito fácil encontrar acomodação em alguma delas" (TAIBO, 2012: 30 e 31). Esta instância, nova no mundo contestatário, composta por uma enorme diversidade de pontos de vista e aparentemente débil, surpreendeu pela sua solidez.

A relação do movimento com a questão ancestral do paradigma emancipatório que é a luta de classes merece também uma referência particular. Para o nosso autor, a discussão da luta de classes não poderá ser efetuada no âmbito exclusivo do 15-M. Diz-nos ele que "é uma discussão muito mais geral que remete, por lógica, à natureza dos projetos de emancipação e ao sentido preciso que tem hoje." (TAIBO, 2012: 125). Carlos Taibo formula três observações que considera essenciais a essa discussão. A primeira delas tem a ver com a redução do peso que o proletariado detinha na sociedade, considerando para esta análise os limites da Europa ocidental. Essa redução ocorreu paralelamente a um processo de integração dos seus elementos no próprio sistema, por via da cedência a aspetos sociológicos característicos dos Estados de bem-estar. Em segundo lugar, Taibo considera que, eventualmente por razões de simplificação ideológica, se tenha atribuído uma importância desproporcionada à dimensão que o fenómeno da luta de classes representa. Desde logo, porque não se pode afirmar, sem dúvidas, que estas classes representem efetivamente a maioria das populações. Uma terceira formulação reside no espaço perdido pela *luta de classes* por via do surgimento de outros atores que, arreigados a outros fenómenos e a outras lutas, conquistaram o território da visibilidade reivindicativa. Trata-se de atores identificados com as lutas alterglobalistas como o feminismo, o ecologismo ou o pacifismo, entre outros. Analisadas estas formulações, há que não ignorar que o contexto sob o qual nasceu o movimento 15 de maio, manifesta características, sobretudo no que respeita ao mundo do trabalho, extraordinariamente semelhantes ao tempo em que a luta de classes assumia o protagonismo. Pelo que, para além das pulsões de cidadania que constam do *estandarte* do movimento, não fica, certamente, para trás o reconhecimento da partilha do posicionamento no território da luta de classes.

Sobre os espaços autónomos subordinados à autogestão, proposta cara no seio do 15-M, Carlos Taibo não ignora os problemas que um projeto como esse acarreta.

Ainda assim afirma que na sua "interpretação têm duas virtudes relevantes e dificilmente rebatíveis: enquanto, por um lado, permitem acumular forças, perfilar um mundo diferente e criar algo que merece ser defendido, por outro exibem uma saudável dimensão pedagógica, na medida em que demonstram que as coisas podem ser feitas de outra maneira." (TAIBO, 2012: 145). Os espaços de autonomia expandiram-se e aprofundaram-se significativamente no âmbito do movimento. Verificou-se mesmo um crescimento, mútua e reciprocamente construído, entre os espaços autónomos e o movimento 15-M. Um dos aspetos diferenciadores prende-se com o apoio mútuo, por contraponto com o valor da competição promovido pelo modelo de capitalismo global dominante. O valor do apoio mútuo reside na solidariedade entre os membros do grupo e é um dos pilares da construção de uma alternativa promotora de condições de liberdade, num contexto para além da globalização.

Outro dos temas, que é lícito observar em relação ao 15-M, passa pela questão entre a sociedade da reivindicação *material* e do *pós-material*. Esta pertinência resulta do *a priori*, segundo o qual, este alinhamento é a expressão da condição de cada um dos movimentos sociais. A sociedade do *material* surge intimamente ligada à luta pela eliminação urgente das necessidades básicas. É apontada como característica dos movimentos sociais do Sul pobre. Por outro lado, a sociedade do *pós material*, conectada com o Norte rico, apresenta reivindicações relacionadas com outros níveis de interesses, como a defesa da cultura ou do meio-ambiente. Carlos Taibo tem alguma resistência em simpatizar com a aplicação destas categorias ao 15-M "e isso porque, embora se possa sentir a tentação de sugerir que a perceção de que fizeram gala os *jovens indignados* se desenvolve geneticamente, a maior parte das vezes, no mundo do pós material, mal faríamos em esquecer que o grosso das inquietações e propostas daqueles nascem do magma do material: a sua luta passa frequentemente por conseguir um posto de trabalho e por acabar com a precariedade e a exploração" (TAIBO, 2011a: 65). A análise, de acordo com estas categorias¹⁷⁴, realça muito mais a forma simultânea como os conteúdos definidores do *material* e do *pós material* tendem a estar presentes nos movimentos de proposta emancipatória.

¹⁷⁴ "Nem sequer no caso dos movimentos sociais alternativos as coisas estão suficientemente claras: se, por um lado mantêm relações ativas com o sindicalismo resistente - por natureza vinculado, com maior ou menor intensidade, com o mundo do material -, por outro não é fácil vincular as suas lutas com inquietações estritamente pós materiais." (TAIBO, 2011a: 65).

Das propostas que a posteridade registrará como aquelas que o movimento adotou destacam-se as seguintes:

1) A classe política. Neste domínio o 15-M assume uma posição que se pode expressar pela rejeição frontal dos grandes partidos, todavia o respeito pela política não é minimamente beliscado, pois não se confunde aqui o apartidarismo com qualquer perspectiva apolítica. Como nos lembra Carlos Taibo (2011a: 68) "Um lema frequentemente entoado nas manifestações é o que diz *o povo unido funciona sem partido*". Sobre a democracia, podemos encontrar percepções distintas como a delegativa, a participativa e a direta no seio do movimento. No entanto, o denominador comum passou por considerar que aquilo a que se chama democracia, na qual vivemos atualmente, não o é efetivamente. As questões relacionadas com os privilégios, a corrupção e a subordinação da política à esfera económica definharam a confiança no sistema democrático, relativamente ao qual é necessário agir. Neste sentido, medidas que incidam sobre "a reforma da lei eleitoral vigente, a possibilidade de instaurar um sistema de listas abertas, a necessidade de atribuir muito mais peso aos referendos obrigatórios e vinculativos, ou aos pressupostos participativos" (TAIBO, 2011a: 68), são ideias firmes que configuram o mínimo possível, no sentido desejado.

2) A resolução da crise. O primeiro aspeto deste ponto relaciona-se com a responsabilidade que é atribuída às forças partidárias que ao longo dos anos ocuparam o poder no governo nacional espanhol. Trata-se de uma posição de base considerar os partidos do *arco do poder*¹⁷⁵ como os responsáveis pelo trajeto que conduziu à crise e, simultaneamente, reconhecer a sua falta de credibilidade para trilhar o caminho inverso. O segundo aspeto passa pela forma preconizada no combate à crise. Neste domínio é apresentado um conjunto de medidas e, desde logo, é sustentado o cancelamento das ajudas aos bancos, nomeadamente, quaisquer resgates a instituições financeiras. Entre tais propostas salientam-se a construção de formas de controlo democrático para a banca e a promoção de formas de banca ética. Aumentar a carga fiscal para os mais ricos, implementar tributação sobre as fortunas e taxar as transações financeiras de carácter especulativo, são outras das ações preconizadas. A rejeição das privatizações, bem como a existência de serviços públicos no âmbito da saúde, da educação e dos transportes são também destacadas nas medidas defendidas. Pôr fim aos despejos por não pagamento de dívidas à banca, permitindo a dação em pagamento dos imóveis hipotecados para solvência da dívida, rever normas laborais no sentido de as

¹⁷⁵ Expressão do léxico político partidário português.

equilibrar em matéria de direitos, uma vez que no presente elas estão desajustadas em favor dos empregadores, apostar na redução dos horários de trabalho em articulação com a repartição do próprio trabalho, ou o estabelecimento de um teto máximo salarial somam-se ao leque de intentos apresentados no seio do movimento 15 de maio. Os problemas dos jovens têm igualmente destaque, sobretudo no âmbito do combate ao desemprego e à precariedade, ou ainda na defesa da escola pública e na valorização e reconhecimento das competências académicas no acesso ao mundo do trabalho.

3) Bandeiras dos movimentos sociais alternativos. A presença destes movimentos fez-se notar, no âmbito do 15-M, através da notoriedade dada às exigências que, desde há muito, eram apanágio deles. Tal, foi visível em "muitas das reivindicações históricas do movimento feminista (...) na assunção de perspetivas que têm a sua origem no ecologismo radical (...) em muitas das questões que bebem do pacifismo e do antimilitarismo (...) ou numa atitude que coloca em primeiro plano problemas dos países do Sul" (TAIBO, 2011a: 70 e 71). Como exemplos concretos da marca identitária dos movimentos que acabamos de referir, temos o questionar da sociedade patriarcal ou a divisão machista do trabalho, no primeiro caso. A redução dos consumos energéticos ou a questão da intergeracionalidade, no segundo. A redução das despesas de armamento e a saída da Organização do Tratado do Atlântico Norte, no terceiro. E finalmente, no quarto, a defesa do perdão de dívida aos países do Sul pelos países mais ricos.

Após os *acampamentos* iniciais, e ainda durante a primavera de 2011, em muitos dos lugares o movimento tomou a decisão de levantar a logística da rua e implantar a sua lógica "sob a forma de assembleias populares em bairros, cidades e povos." (TAIBO, 2014: 34). A decisão foi vista como acertada pelos simpatizantes do movimento, entre os quais o nosso autor, que considerou a mesma "uma decisão inteligente que, por um lado, permitiu evitar a sua deterioração - que era fácil de intuir - de muitos dos *acampamentos*, por outro, reduziu drasticamente o risco de passar de uma ativa descentralização para uma burocratização interna e da possibilidade de que o 15-M acabasse controlado por umas e outras instâncias externas." (TAIBO, 2014: 34). Desse momento em diante a realidade do movimento naturalmente alterou-se. Contudo, o relevo, a intensidade e a importância que o mesmo encarnou enquanto possibilidade de configuração de nova forma de liberdade para além da globalização, confere-lhe o sentido de que se proceda ao seu balanço, desde então. Carlos Taibo efetua esse levantamento dinâmico. Em primeiro lugar há que reconhecer que o movimento, em muitos locais, teve que fazer frente à repressão. Não obstante a sua prática generalizada se

basear em formas de resistência não violenta, o 15-M provocou nervosismo nas hostes oficiais o que conduziu a que, em 2013, fosse aprovada legislação com o objetivo de travar a sua ação. Em segundo lugar, o movimento, a contrário do que aconteceu no ensino universitário onde teve forte acolhimento, não penetrou junto do ensino secundário. Para Carlos Taibo (2014: 43) "é surpreendente que tenham sido poucos os adolescentes que se somaram ao movimento do 15 de maio, pese embora determinadas mobilizações estudantis - como a chamada *primavera valenciana* - terem respondido com clareza ao eco do 15-M.". Em terceiro lugar temos que referir que a relação do movimento com o mundo do trabalho foi algo complexa. Isso deveu-se ao facto de entre os elementos ativistas estarem trabalhadores assalariados, o que se traduziu em que o seu ativismo não foi transportado para os locais de trabalho, fazendo destes aquilo a que alguns apelidaram de *quinzemaistas de fim-de-semana*. Ainda assim, tal não foi impeditivo de que o movimento tivesse um papel preponderante em muitas greves gerais então realizadas, onde sobretudo ficou a marca reivindicativa de que essas greves não deveriam ser exclusivas da produção mas também ter a sua incidência no consumo. Em quarto lugar há a realçar a fraca participação que o movimento registou no tocante às comunidades de imigrantes, o que deixa indiciar preocupações de um carácter bem mais local e doméstico do que eventualmente se pretendia. Em quinto lugar, há que reconhecer que o movimento se afirmou, cultural e socialmente, como urbano o que resultou que o seu impacto no mundo rural tenha sido sempre menor. Não porque não existissem ativistas nos territórios rurais, mas porque estes se juntaram aos ativistas das capitais regionais. Tal situação foi impeditiva do surgimento de "assembleias populares vivas presentes em meio rural e articuladas por habitantes autóctones (...) o que deve ser entendido como uma carência importante do movimento do 15-M, tanto mais se tivermos em conta que muitos dos objetivos deste remetem, forçosamente, a processos ativos de desurbanização e de reruralização." (TAIBO, 2014: 47). Em sexto lugar, o movimento acabou por, com o passar do tempo, deixar de ser visto pelos movimentos de carácter soberanista e independentista como um corpo estranho, embora não tenha nunca existido entre eles uma sintonia efetiva. Em sétimo lugar destaca-se o rasto que permanece de espaços autónomos, autogeridos e desmercantilizados. Diz-nos Taibo que "Estou pensando nos grupos de consumo, as eco aldeias, as diferentes cooperativas integrais que se foram perfilando, as formas de banca ética e social (...)" (TAIBO, 2014: 48 e 49), etc. A desmercantilização é, por consequência dos pressupostos apresentados, um dos corolários do 15-M. Uma realidade concreta que, nas organizações em que norteia, transporta no seu âmago a rejeição da delegação de poder e a convocação da ausência de hierarquias. Em oitavo lugar, há que sublinhar

o impulso moral e perscrutante que o movimento 15-M significou para outros movimentos e instâncias que se deparam com as consequências do avassalador capitalismo global. Em nono lugar, há que referir que o movimento sempre colocou o ênfase da sua ação na luta daquilo que surge como imediato e próximo e, com certeza, mais urgente. O melhor exemplo tem a ver com a oposição aos processos de despejo, de que muitas famílias padeceram, no cerne do desencadeamento do 15-M. Todavia, Taibo chama a atenção para o aspeto de o movimento deixar, de algum modo, fora do seu perímetro, discussões mais enraizadas no contexto social, embora mais distantes, como são exemplo as lutas feministas, ou as lutas ecológicas, ou ainda, as que focam a questão da intergeracionalidade. Em décimo lugar temos o facto de um conjunto de movimentos sociais críticos, em virtude de as suas reivindicações terem sido escutadas pelos poderes governamentais, ter de algum modo desaparecido. Ora, tal não sucedeu com as propostas estruturantes do movimento o que, conjugado, lhe confere um espaço amplo para continuar e para se assumir como congregador das dissonâncias mais acentuadas para com o sistema vigente. Como décimo primeiro, e último aspeto identificado pelo nosso autor, temos duas características que sobressaem do contexto social em que o movimento 15-M surgiu. A primeira tem a ver com "um ativo processo de retirada de indivíduos, que aparentemente integravam as classes médias tradicionais, a essas classes, que acabaram por perder senhas de identidade para com aquelas. A resposta de muitas destas pessoas, no calor do 15-M, foi surpreendentemente radical e consequente." (TAIBO, 2014: 53). A segunda circunstância traduz uma perda de influência da classe operária, que deixou a nu uma falta de combatividade expressa, segundo Carlos Taibo, por uma constante exibição de medo. Nas palavras do autor, "Medo, por exemplo de perder os seus postos de trabalho, que consideram que configuram, apesar de tudo, um relativo privilégio." (TAIBO, 2014: 53 e 54).

Feita a leitura sobre o contexto e o território político que decorreu desde o nascimento do movimento de 15 de maio, é inevitável que se levante a questão acerca da possibilidade de o movimento dar origem a uma agremiação política de cariz partidário suscetível de se submeter a escrutínio eleitoral. A resposta de Carlos Taibo é perentória: "Parece que isso se encontra manifestamente longe da perspetiva com que surgiu o movimento do 15 de maio e com a qual, seguramente, muita gente se manteve nele. A esse respeito há que assinalar, uma vez mais, a aposta do 15-M na autogestão e na assembleia, por uma organização desde a base e pela plena independência no que respeita a qualquer instância externa." (TAIBO, 2014: 55). A aceitação de regras de delegação ou de representação, características da

democracia liberal, implica um choque frontal com a genética do movimento e dividi-lo-iam irreparavelmente. Além do mais, essa estratégia estaria provavelmente condenada à repetição do trajeto de alguns processos que, no seu início se poderiam assemelhar ao 15-M, que culminaria na sua degeneração e absorção pelos ditames do aparelho do sistema partidário em vigor. Para o nosso autor, o movimento 15 de maio deverá fugir de qualquer via eleitoral e conservar o seu orgulho na vocação de assembleia e de autogestão. Carlos Taibo gostaria de ver o 15-M caminhar no sentido da "consolidação de uma ativa força social que, desde perspectivas orgulhosamente assembleárias e anticapitalistas, antipatriarcais, respeitadora dos direitos das gerações vindouras e internacionalistas, aposte na autogestão generalizada e esteja inevitavelmente aberta a receber contributos de setores da sociedade que ainda não despertaram." (TAIBO, 2011a, 118).

Igualmente, será ilógico pensar no movimento 15 de maio como um movimento internacional. Qualquer tentativa em sentido de transmitir semelhante ideia não passa, segundo o nosso autor, de uma construção mediática, eventualmente bem intencionada, mas sem substrato. Obviamente, existem mundialmente razões que convocam a indignação, a resistência e a ação das gentes. Razões que possuem elementos em comum. E seria até desejável que as iniciativas do 15-M se reproduzissem internacionalmente, pois a existência de respostas que ultrapassassem as fronteiras seria uma fórmula eficaz de responder aos problemas. Mas Carlos Taibo reconhece que a coordenação global destas resistências não foi até aqui possível de operar, nem surge como expectável que venha a ser. A marca do movimento deve ser vista sob outro prisma, "na hora de descrever o 15-M deve primar mais a identificação das suas singularidades do que as suas eventuais semelhanças com outros movimentos. E essas singularidades bebem em boa medida da realidade prévia do lugar em que o movimento surgiu." (TAIBO, 2014: 59). Destacamos, uma vez mais, a cultura anarquista e libertária como elemento determinante no berço do 15 de maio. Por isso, a posição do movimento deve centrar a sua ação na gestão de espaços autónomos, onde possam existir enquadramentos contextuais e regras diferentes das que geralmente imperam, tais como a democracia direta, a socialização da propriedade e a autogestão. Estes espaços deverão procurar "atrair, tendo em conta as mudanças imediatas na vida quotidiana, muitas pessoas que por enquanto estão distantes." (TAIBO, 2011a, 126). Além disso, permitirão que todos os envolvidos ganhem a consciência da verdadeira natureza do espaço público, da forma como este pode ser transformado através de uma interação que procure o equilíbrio e a justiça, supervisionado por um verdadeiro controlo democrático.

Quando a reflexão confronta o 15-M com o facto de se tratar, ou não, de um movimento alterglobalista, a resposta não pode ser taxativa, nem deve ter qualquer carácter de alinhamento, nem tão pouco de lhe ser estranho, em sentido doutrinal. Importa antes avaliar as convergências e as diferenças que se estabelecem. No que a convergências respeita, importa, desde logo, assinalar o distanciamento de ambos relativamente ao modelo capitalista dominante, aos sistemas de representação política que este gera e alimenta, bem como, além das divergências assumidas em relação aos sindicatos integrados no sistema. No que toca a diferenças, é de assinalar a natureza de proximidade e de imediatismo em relação aos problemas que estão na sua génese e que pretende solucionar. Contrariamente, os movimentos alterglobalistas apresentam um carácter mais cosmopolita, onde se destaca a reivindicação dos direitos dos povos do Sul.

A análise do movimento 15-M só ficará completa se perccionarmos o legado que o mesmo deixa na marcha das resistências ao modelo capitalista global e interpretarmos a medida em que o mesmo contribuiu para a formulação de uma conceção de liberdade capaz de se referenciar para além da própria globalização.

Para Carlos Taibo são seis os pontos-chave que o movimento 15 de maio oferece à luta emancipatória. O primeiro foco que podemos sublinhar é a criação de uma nova identidade contestatária que "faltava num cenário marcado pelo anquilosamento da maior parte da esquerda tradicional e pela integração no sistema de muitas das forças sindicais." (TAIBO, 2014: 61). O segundo vetor tem a ver com a capacidade de reabertura de debates que tinham sido prematuramente fechados, ou seja, o movimento 15-M conseguiu romper com "muitos dos códigos do *pensamento único*" (TAIBO, 2014: 61), reanimando a contestação frontal ao modelo capitalista. O terceiro aspeto que Taibo regista é o facto de o movimento ter confluído para "um genuíno espaço de reencontro de gentes que, em virtude de razões díspares, tinham buscado caminhos não só diferentes, como, por vezes, até antagónicos." (TAIBO, 2014: 61 e 62). O quarto legado, que já foi referido noutro âmbito, tem a ver com o ânimo que o movimento veio oferecer à contestação, através do incentivo que disseminou, por contágio, com movimentos de resistência que estavam de alguma maneira adormecidos. O quinto elemento da herança que o 15 de maio promoveu, prende-se com a criação de espaços autónomos onde impera a autogestão e a desmercantilização. Por último, e como sexta referência do legado do movimento 15 de maio, na leitura de Carlos Taibo, temos a construção da perceção, por parte das pessoas, de que a sua ação pode ser exercida e daí resultar a concretização da mudança. Este aspeto está, em absoluto, ausente do modelo

representativo¹⁷⁶ a que nos habituaram e, como tal, revela um enorme potencial de expectativa para o futuro.

Após décadas de aceitação submissa das condições impostas pelo modelo dominante, gerador de injustiças e desequilíbrios, e com o acentuar das perversas dinâmicas mercantis promotoras de miséria extrema, a reação surgiu vinda da base. O tecido sociopolítico sofreu nos últimos anos contundentes descréditos, por via do desabar da esperança, que afetaram estruturalmente instituições de topo, nacionais e supranacionais. Este contexto ajudou, certamente, ao surgimento de uma convergência de vontades que se concretizou na ideia de que era possível, com a força e a energia de cada um, romper as barreiras instituídas e abrir portas a algo novo. Em suma, o legado mais importante do movimento 15 de maio "consiste em ter provocado mudanças de ânimo na cabeça das gentes." (TAIBO, 2012: 151). Para, conforme a expressão que dá título a uma das obras de Carlos Taibo, concretamente um diário de campo sobre o tema 15-M, *Que a luz não se apague*.

¹⁷⁶ Pensamos ser pertinente, dado o momento histórico espanhol com a posição relevante, em matéria de votos, do movimento "Podemos" transformado em elemento do jogo eleitoral, referir aqui a opinião de Carlos Taibo sobre o mesmo. Taibo refuta por completo qualquer convergência com os pressupostos do "Podemos" e num texto publicado no seu sítio (<http://www.carlostaiibo.com/articulos/texto/?id=490>), em dez pontos, desmonta o referido movimento e afasta-se dele. Reproduzimos aqui o segundo ponto que, de certo modo, deixa compreender o sentido do referido texto: "Começarei por dizer o que muitos sabem e o que para outros é, sem mais, irrelevante: não sinto nenhum interesse por eleições, parlamentos e instituições. E vejo-me obrigado a constatar que "Podemos", por muito iconoclastas que sejam os seus propósitos e muito amplos que sejam os seus objetivos, vincula-se expressamente com tudo isso. Fá-lo, além disso, através da expectativa, infeliz, de que são os líderes quem dá sentido aos projetos. O momento da sua formalização obriga a pensar, enfim, que a alguns nos parecem pouco estimulantes as iniciativas que surgem em tempo de proximidade de atos eleitorais. Nesse contexto ratifico o meu compromisso franco com a organização desde a base, desde a autogestão, desde a democracia e a ação diretas, desde o apoio mútuo e desde a desmercantilização. Somos muitos - convém sublinhá-lo - os que não estamos na luta eleitoral. E bastantes os que não deixamos de surpreender-nos diante das ilusões que pessoas respeitáveis depositam nela, digam o que disserem."

Conclusão

Quando Thomas More escreveu *A utopia*, não se sabia a desenhar um imaginário que haveria de ser utilizado para projetar aquela esperança que desanuviava as almas nos momentos mais sombrios. Bem para lá de todos os que vivenciavam as agruras de uma sociedade que, em pleno século XVI, estava ainda distante da construção da consciência dos direitos dos seus membros. Certamente o tempo presente terá pouco a ver com o século XVI, mas, ainda assim, existe uma dimensão na vida de quem sofre que parece marcada pela intemporalidade. Sob o timbre de um caudal que, comprimido entre as margens, tudo arrasta e submete ao domínio da sua corrente. Na História, tal como hoje, deparamo-nos com momentos em que emerge a necessidade de convocar o utópico e, através dele, guiar a ação, e, nessa ação, reside a necessidade de integrar num novo constructo os planos da política, da ética e da liberdade, porque conforme nos ditam as palavras avisadas de Žižek “Ficarmos à espera de que um outro que não nós próprios faça o trabalho por nós não passa de uma maneira de racionalizarmos a nossa inatividade.” (ŽIZEK, 2010: 176). A ausência de qualquer dos referidos planos inviabiliza o sucesso dos outros. Não é verosímil falar de política com “P” maiúsculo se não existir uma base ética com a qual, mutuamente, se co constrói, e não visarem ambas a liberdade que, em simultâneo, as condicionará.

No último capítulo apresentámos uma proposta articulada em torno do círculo virtuoso do decrescimento, onde cada uma das componentes se interliga de maneira simbiótica e sinérgica, alavancando cada uma das outras. O resultado expectável será uma transformação profunda desse *todo* que terá inicialmente uma expressão apenas local, mas com potencialidade de se alargar a diferentes territórios e expandir assim a sua lógica alternativa. Trata-se de não capitular ao eventual destino que o modelo capitalista nos traça. As resistências, conjugadas com um novo grau de consciência promovido pela evidência dos impactos negativos do paradigma, conduzem necessariamente a uma atuação em busca de alternativa mais justa. Diz-nos Amartya Sen (2012: 41), acerca do binómio ação-consequência em matéria de justiça, que “uma calamidade só será um caso de injustiça se pudesse ter sido evitada, e, em especial, se quem pudesse ter adotado ações preventivas tivesse deixado de tentar fazê-lo.”, pois bem, cabe-nos não apenas diagnosticar, mas também sugerir e incentivar práticas políticas que adotem conteúdos cuja concretização não apenas nos desonere da injustiça, mas que sobretudo possam evitar a calamidade em cujo caminho nos encontramos.

A política, entendida no seu sentido mais amplo, é um território que recebe no seu seio uma panóplia de elementos, os quais é necessário tratar de acordo com um sentido previamente escolhido. É consentâneo com o pensamento do Homem que as suas ações sejam determinadas, ou pelo menos balizadas, por uma escolha assente em critérios por ele adotados e normalmente convergentes com os valores da sociedade na qual vive. Sobre essa cartografia, sempre problemática, diz-nos Hannah Arendt, (2007: 95) que "Há uma resposta à questão do sentido da política tão simples e conclusiva que podemos pensar que qualquer outra será por comparação com ela manifestamente insuficiente. Essa resposta é: O sentido da política é a liberdade. A sua simplicidade e a sua força conclusiva não residem no facto de ser tão antiga como a própria pergunta - que resulta decerto da incerteza e é inspirada pela desconfiança -, mas na existência da política enquanto tal. Hoje esta resposta não é, na realidade, nem evidente por si própria nem imediatamente plausível, o que se revela no facto de a questão hoje não ser simplesmente uma pergunta sobre o sentido da política, como a que as pessoas punham outrora, quando a política começou por emergir de experiências que eram de natureza não política ou até mesmo anti-política. A nossa pergunta atual resulta das experiências bem reais que tivemos com a política - é alimentada pelos desastres que a política causou no nosso século¹⁷⁷ e pelo desastre ainda maior que, causado pela política, nos ameaça. Por isso, a nossa questão é muito mais radical, mais agressiva e mais desesperada: continuará a política a ter ainda qualquer sentido?". Queremos, sem qualquer otimismo desviante, responder afirmativamente à indagação colocada. Para isso não nos podemos situar na tese de permitir que a política se circunscreva ao perímetro da ação que conhecemos. A contrário, é fundamental a adoção de uma atitude crítica, no sentido de contemplar *a possibilidade* como elemento da solução a desenhar e compreendê-la como integrante do universo da política. Mesmo que tal se revele um repto nada isento de dificuldades ou de constrangimentos, fora desta perspetiva a configuração de um plano alternativo será simplesmente inexistente. Ainda que nos piores cenários, e "Se a política é portadora do desastre, e se não podemos passar sem a política, então tudo o que nos resta é o desespero, ou a esperança de não virmos a ter que comer a sopa tão quente como sai da panela" (ARENDT, 2007: 95). A sugestão que esta investigação nos deixa reside na busca incessante com vista a atingir a convergência entre a política e os aspetos fundamentais mais resilientes que persistiram no tempo longo, inspiraram ações, alimentaram culturas e plantaram nas sociedades as raízes

¹⁷⁷ Trata-se de uma referência contextualizada no século XX.

da diferenciação entre o que vivemos e o que desejamos viver. E aí reduzir o absoluto à mais ínfima realidade e alargar o potencial até onde ao engenho da criação humana permitir e onde os valores que suportam a dignidade se revelarem. Convocamos pois o foco para esse terreno vertiginoso onde a reconfiguração se esboça. Esse território onde, a partir de uma lucidez percursora, revalorar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, realocar, reduzir, reutilizar e reciclar procurarão erguer um novo paradigma fundado numa vontade que é imanente à condição do Homem. Vontade que corre na direção oposta àquela que hodiernamente é marcada por uma dimensão cénica da política espetáculo que manipula os cidadãos e extrema os argumentos numa esquizofrenia que os afasta da verdade, de uma maneira que não encontra paralelo na História. Reencontrar-nos-emos. Nessa dimensão criadora que nada, nem ninguém, poderá mudar pois como nos ensina a já aludida filósofa, Hannah Arendt (1995: 53), "Concetualmente, podemos chamar verdade àquilo que não podemos mudar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos mantemos e o céu que se estende por cima de nós."

No plano de uma nova abordagem fundada numa ética cívica, consonante com um tempo de pós globalização onde, segundo o nosso ponto de vista, é essencial termos em conta o papel da educação em sentido lato e não apenas num plano restrito resumido à dimensão formal, deveremos ter presente, como nos esclarece Hannah Arendt (2006: 186 e 187), que "O papel desempenhado pela educação em todas as utopias políticas, desde a Antiguidade até aos nossos dias, mostra bem como pode parecer natural querer começar um mundo novo com aqueles que são novos por nascimento e por natureza. No que diz respeito à política há aqui, obviamente, uma grave incompreensão: em vez de um indivíduo se juntar aos seus semelhantes assumindo o esforço de os persuadir e correndo o risco de falhar, opta por uma intervenção ditatorial, baseada na superioridade do adulto, procurando produzir o novo como um *fait accompli*, quer dizer, como se o novo já existisse."¹⁷⁸.

¹⁷⁸ De notar que a firmeza da convicção da autora é nesta matéria absolutamente vincada, pois segundo ela "a educação não pode desempenhar nenhum papel na política porque na política se lida sempre com pessoas já educadas. Aqueles que se propõem educar adultos, o que realmente pretendem é agir como guardiões e afastá-los da atividade política. Como não é possível educar adultos, a palavra «educação» tem uma ressonância perversa em política - há uma pretensão de educação quando, afinal, o propósito real é a coerção sem uso da força. Quem quiser seriamente criar uma nova ordem política através da educação, quer dizer, sem usar nem a força ou o constrangimento nem a persuasão, tem de aderir à terrível conclusão platónica: banir todos os velhos do novo estado a fundar. Mesmo no caso em que se pretendem educar as crianças para virem

Ainda que possamos reconhecer a plena pertinência da apreciação anterior, não podemos deixar de afirmar que nos parece demasiado estreito, e condenado ao insucesso, qualquer caminho alternativo que não passe necessariamente por esse processo. Não nos parece censurável a existência de uma estratégia social que vise apetrechar os membros de uma comunidade com um conjunto de valores cuja legitimidade lhes advém da universalidade que os mesmos encerram e que garantem, simultaneamente, ao Homem o reforço da sua capacidade crítica. Não se trata, portanto, de um simples avaliar da metodologia. Em nosso entender a análise que possa existir tem que ir mais fundo e contextualizar os fins que se pretendem atingir. Além disso a propensão natural para a aprendizagem, que se verifica nos primeiros anos de vida, será em alternativa ao teor educativo que aqui relevamos, certamente preenchida por outros componentes de densidade humana bem menos significativa. Ou seja, teríamos provavelmente a substituição dos conteúdos civilizacionais, pelo engodo tecnológico a que o tempo contemporâneo nos habituou. É pois útil, em nosso entender, que esse processo seja pleno de racionalidade, de dimensão crítica e de valores universais compagináveis com a dignidade da vida. Sublinhamos, portanto, a função atribuída à educação na perspectiva que aqui sustentamos, arreigada nos valores cívicos identificados por Adela Cortina: a liberdade, a igualdade, a solidariedade, o respeito ativo e o diálogo.

No texto dedicado ao 15-M, segundo a leitura de Carlos Taibo, trazemos a terreiro a liberdade experimentada para lá do próprio conceito. A este propósito e sublinhando o espoletar de um conjunto de tensões que o tempo começou a dar a conhecer, importa recordar que Slavoj Žižek publicou em 2013 mais um livro, na sua vasta obra, sobre um conjunto de ebulições sociais que, em várias partes do globo, deram expressão ao desagrado social nascido das entranhas da injustiça que a globalização capitalista provoca. Intitulou-o de *O ano em que sonhámos perigosamente*. Sobre ele, e sobre o seu passar, sabemos que “O ano de 2011 foi aquele em que sonhámos perigosamente, o ano do ressurgimento da política emancipatória radical em todo o mundo. Um ano depois, cada dia traz novas

a ser cidadãos de um amanhã utópico, o que efetivamente se passa é que se lhes está a negar o seu papel futuro no corpo político pois que, do ponto de vista dos novos, por mais novidades que o mundo adulto lhes possa propor, elas serão sempre mais velhas que eles próprios. Faz parte da natureza da condição humana que cada nova geração cresça no interior de um mundo velho, de tal forma que, preparar uma nova geração para um mundo novo, só pode significar que se deseja recusar àqueles que chegam de novo a sua própria possibilidade de inovar.” (ARENDDT, 2006: 187).

demonstrações de como o despertar foi frágil e inconsistente, com todas as suas diversas facetas a exibir os mesmos sinais de exaustão” (ZIZEK, 2013: 175). As dificuldades parecem, enfim, remeter cada passo dado, à posição inicial. Mas tal assim não é. A vivência de uma experiência conectada com a liberdade como foi o 15-M, ou outros momentos similares, representa em nosso entender perspectivas de um futuro plural que desenhado a partir daí não pode deixar de se afirmar no imaginário como um tempo a emergir em breve e em direcionar para ele a nossa energia emancipatória. Com semelhante desespero e angústia às longas noites da História da humanidade, cabe ao Homem contemporâneo utilizar em seu favor a compreensão do tempo. Até lá, pergunta-nos Slavoj Zizek (2013: 175): “O que devemos fazer nestes momentos de depressão, quando os sonhos parecem desfazer-se? Será que a única escolha que temos é a recordação narcisista e nostálgica de momentos sublimes e entusiastas ou a explicação clinicamente realista do motivo por que as tentativas de realmente mudar a situação tiveram de fracassar?”. Igualmente, nos responde de uma forma otimista, ultrapassando o natural desalento que parece querer vergar a coragem, no sentido em que nos convida a perceber o fenómeno para lá do momento em que o mesmo se começa a revelar. Esta posição oferece ânimo ao tempo marcado pelo desaire das lutas e permite encarar cada subversão como um passo mais no caminho pretendido. Seguindo com a explanação, oportunamente oferecida pelo autor, “A primeira coisa a dizer é que o trabalho subterrâneo do descontentamento está em curso: a fúria está em crescendo e haverá uma nova onda de revoltas. Como ler os sinais desta fúria? Em *Passagens*, Walter Benjamin cita o historiador francês André Monglond: «O passado deixou imagens de si nos textos literários, imagens comparáveis a imagens impressas pela luz numa placa fotossensível. Somente o futuro possui reveladores ativos o suficiente para explorar essas superfícies perfeitamente»” (ZIZEK, 2013: 175 e 176). Este aparente desacerto entre momentos temporais apenas ganha sentido num pedaço maior da História. Aí a coerência dessas frações eventuais dá corpo a um processo de tradução da nova realidade. E reinterpretadas no porvir, quando este se faz presente, as ações de protesto então provocadas pelos movimentos devem ser vistas “como sinais do futuro. Por outras palavras, deveríamos inverter a perspectiva histórica usual de entender um acontecimento fora do seu contexto e génese. A explosão emancipatória radical não pode ser entendida desta maneira: em vez de analisar os acontecimentos como parte de um contínuo de

*Walter Benjamin, *The Arcades Project* (Cambridge, Belknap Press, 1999), p. 482.

passado e presente, deveríamos procurar a perspectiva do futuro, isto é, deveríamos analisá-los como fragmentos limitados e distorcidos (às vezes até pervertidos) de um futuro utópico que está inativo no presente como potencial oculto.” (ZIZEK, 2013: 176). Podemos, portanto, afirmar que existe um desfasamento temporal entre a realidade e uma certa expressão da mesma que tem primeiramente um carácter sintomático. Cabe, assim, ao agente que busca a emancipação, empenhar-se no seu presente, numa luta que ainda que aparente e efetivamente esteja condenada na sua precocidade se pressinta como legítima num horizonte de posteridade. Uma tela que colherá a admiração de muitos mas que, por enquanto, exige um esboço grosseiro. Por isso, “De maneira semelhante, deveríamos aprender a arte de reconhecer, a partir de uma posição subjetiva comprometida, os elementos que estão aqui, no nosso espaço, mas cujo momento é o futuro emancipado” (ZIZEK, 2013: 176).

No entanto é importante reconhecer a inevitabilidade da espera. Como um agricultor que semeia e aguarda atenta e pacientemente, na certeza que o germinar do seu trabalho apenas se tornará visível num momento posterior e que conforme nos ensina a sabedoria popular: *não é por muito madrugar que amanhece mais cedo*. Haverá virtude no equilíbrio entre a compreensão confiante dos sinais de um tempo vindouro e a manutenção permanente da abertura a esse porvir. Ainda assim “o equilíbrio pelo qual devemos lutar não tem nada que ver com uma sábia «via intermediária» que evita os extremos («conhecemos, num sentido geral, a forma do futuro para o qual nos movemos, mas deveríamos ao mesmo tempo continuar abertos às contingências imprevisíveis»).

(ZIZEK, 2013: 177). Na contemporaneidade este futuro converge com a pós globalização. Configura a ultrapassagem de um momento crítico para as sociedades dobradas aos ditames do modelo capitalista. A valoração e a compreensão de propostas como o círculo virtuoso do decrescimento, educar nos valores de uma ética cívica ou a experiência libertária que corporizou o movimento 15 de maio revestem-se pois de particular interesse, mesmo que a sua efetividade possa suscitar interrogações, na medida em que “Os sinais do futuro não são constitutivos, mas sim reguladores no sentido kantiano; o seu estatuto é subjetivamente mediado, isto é, não são discerníveis de nenhum estudo neutro e «objetivo» da história, mas apenas de uma posição comprometida – segui-los continua a ser uma aposta existencial no sentido pascaliano. É como a teoria jansenista dos milagres: estes não são intervenções divinas cujo intuito é converter os não-crentes; pelo contrário, um acontecimento só parece um milagre para o crente, enquanto para os observadores externos é um curioso acontecimento natural. O mesmo vale para a predestinação, que não é

apenas um destino decidido de antemão: a predestinação sempre «terá sido», isto é, nós escolhemos o nosso destino, decidindo retroativamente ler assim o que foi até agora (vivenciado como) a série contingente de ocorrências.” (ZIZEK, 2013: 177). Funcionam como um farol, a que o traçar de rota na sua direção permitirá alcançar o *porto* pretendido. O piscar único, mais intermitente ou mais contínuo, que imune aos desvios das correntes dominantes, sinaliza o inamovível destino onde chegar, como foi o caso do movimento 15-M. Ou, dito de outra maneira, trata-se de, como nos diz uma vez mais Slavoj Žižek (2013: 178), “sinais que paradoxalmente precedem aquilo de que são sinais.” (ZIZEK, 2013: 178).

Em suma, o horizonte procurado para além da globalização deve conter os elementos de política, de ética e de liberdade, consentâneos com a justiça num contexto de autonomia e de solidariedade. Essa justiça a que nos alude Amartya Sen (2012: 9) quando, ao olhar a História, sustenta que “Parece razoável admitir que nem os parisienses teriam invadido a Bastilha, nem Gandhi teria desafiado esse império em que o sol não se punha, nem Martin Luther King teria combatido a supremacia branca nessa *land of the free and the home of the brave*, se não fosse a sua percepção de existência de injustiças evidentes que podiam ser vencidas.” (SEN, 2012: 9). Esta abordagem permite-nos entender pelo sentimento de proximidade, isto é, a propensão para a mobilização tem muito a ver com o juízo subjetivo de probabilidade de eficácia. A noção de que a ação, que eventualmente venha a ser desenvolvida, não terá qualquer resultado, desincentiva a sua realização remetendo para uma sensação de impotência que conduzirá à inatividade. Pelo contrário, a proximidade que gera a consciência do impacto que determinado gesto possa alcançar, é indutora do mesmo.

Nas sociedades atuais, enfermas em matérias diversas como analisámos ao longo do presente trabalho, deparamo-nos com um diagnóstico onde, como defende Silvério da Rocha Cunha, “faltam instrumentos e políticas que deem aos homens amor por abraçar a complexidade, defrontando-a com igual complexidade, em vez de, como sempre historicamente se tem verificado, afogar a diversidade e os enigmas do mundo mediante simplificações, quer nos indivíduos, quer nos sistemas sociais, quer na vivência do mundo da vida e do amor, quer na gestão político-económica” (CUNHA, 2008: 27). Encarar a alternativa não passa simplesmente por implementar qualquer fórmula *antiqua renovata*, ou tampouco almejar uniformidades castradoras, mas sim de, através dos elementos aos quais é reconhecida validade estrutural, empreender uma dinâmica que permita reescrever esperança, justiça e dignidade na vivência coletiva dos Homens. E independentemente do tempo mais, ou menos, longo que as hipotéticas soluções

possam acarretar, a ação deverá começar por ser desenvolvida no *aqui* e no *agora* também por razões imediatas, das quais ressalta o facto de cada vida humana ter um carácter insubstituível e irrepetível. Naturalmente, sem perder de vista o farol que o devir representa, e sem deixar de ter em conta que o tempo dessa construção está em marcha, não poderemos resumir essa análise ao "O hábito de olhar para o futuro e de pensar que toda a significação do presente reside no que ao futuro prepara (...). Não pode haver valor no todo a não ser que haja valor na soma das partes. A vida não pode ser concebida como um melodrama em que o herói e a heroína atravessam desgraças incríveis de que são compensados por um final feliz." (RUSSELL, 2009: 31). Tal visão implicaria uma dimensão mais consentânea com fé do que, propriamente, com razão.

O trilho passará, pois, por olhar o mundo com a seriedade da razão e com a disponibilidade e a abertura da discussão que procura o melhor argumento fugindo da rigidez dos arautos do modelo dominante que julgam tudo saber e que de maneira dogmática assumem uma postura compatível com a ironia de "*acreditar que Deus criou Darwin para testar os ingénuos.*" (SEN, 2006: 53).

A História da humanidade é constituída por um enorme somatório de histórias de resistência e de superação de adversidades, quer sejam de origem na própria natureza, quer sejam de cariz sociológico. Nem sempre com o maior dos entusiasmos ou com a garantia de sucesso a pairar sobre o final da jornada mas, ainda assim, resistir e lutar pelo novo são a nossa marca genética mais promissora. Tem muita razão Bertrand Russell (2001: 234) quando nos diz que "O homem, desde o tempo longínquo em que desceu das árvores, atravessou, no meio de dores e de perigos, um vasto deserto de areia, rodeado dos esqueletos esbranquiçados dos que morreram no caminho, atormentado pela fome, pela sede, pelo medo dos animais selvagens, pelo terror dos inimigos - não somente dos inimigos vivos, mas dos fantasmas dos rivais mortos, projetados pelo seu próprio medo num mundo perigoso. Finalmente emergiu do deserto e atingiu uma terra acolhedora, mas no decurso dessa longa noite esqueceu o sorriso."

Num novo amanhecer, no momento pós globalização, deverão existir alicerces sólidos para superar os medos, comportar a compreensão da pluralidade da vida humana e reencontrar o sorriso. E com ele o sentido da existência e a felicidade.

Pudesse então a globalização ser observada do espaço e sugerir-nos-ia a imagem de uma sombra que gradualmente se estende e tudo cobre. Contemplada de pés assentes, lembra-nos um rio enorme que, pela força tempestuosa da sua corrente,

não apenas conquista terreno às margens, como as esgadanha até às suas entranhas rochosas. Um grande rio que já não serve a vida dos povos que buscam a fertilidade das suas orlas, mas que por ele são espoliados dos frutos do seu trabalho. Na globalização, para além do seu cunho multidimensional que engloba processos económicos, financeiros, culturais, ambientais ou sociais é, de facto, a componente económica que se arroga na sua imagem de marca. Como tivemos oportunidade de analisar, a economia assumiu o carácter de vetor todo-poderoso na sociedade moderna. De tal modo que “A maior parte das relações entre os povos e entre os Estados são hoje de natureza económica” (MOREIRA, 2002: 418).

Assente no binómio crescimento-desenvolvimento, a globalização económica mais não é do que a economicização do mundo colonizando todos os campos da vida em sociedade. Obviamente, ao condicionar o caminho dos povos determinando as suas escolhas num quadro de esbatimento de fronteiras territoriais, este processo assume total relevo para a compreensão das relações internacionais. Realizar os pressupostos da mundialização económica significa, hoje, ter poder. E afinal o poder continua a ser o fulcro das relações entre os países. Como realça, uma vez mais, Adriano Moreira (2002: 246) “o poder atua independentemente de aceitar um *direito natural* ou um *conjunto de valores* superiores e anteriores ao Estado e ao poder político”, o que significa a ausência de limitações. A trajetória seguida conduz a desigualdades insanáveis entre as várias regiões do globo e à consequente reação, dos que nada têm, contra a *grande casa do privilégio*. A esta interação das forças de globalização, atuando neste contexto e indissociáveis dele, apelidamos de mundialismo canibal. É corporizado por um sistema capitalista que fomenta a degradação da natureza e do meio-ambiente, o definhar da relação entre o Homem e a política, a desigualdade e a pobreza. Será aquilo a que Eduardo Galeano¹⁷⁹ se refere ao afirmar que *os bens de poucos são ameaçados pelos males de muitos. Nisto, nada de novo. Assim tem sido desde que os donos de tudo não conseguem dormir e os donos de nada não conseguem comer*. Ou ainda, dito de forma mais direta nas palavras cirúrgicas do brilhante pensador Eduardo Lourenço (2005: 34): “reflexo de fartos e enjoados num mundo de esfomeados.”.

As sociedades que antes pareciam estar ao abrigo de qualquer confrontação, começam a sentir a pressão dos seus, primeiro descontentes, e, depois, indignados. É o preço natural do consecutivo esmagamento dos graus de liberdade, curiosamente, em nome dos quais se afirmou a tensão dogmática do capitalismo global. A gradual uniformização que se verificou através da convergência dos

¹⁷⁹ Reputado escritor uruguaio contemporâneo.

desejos fabricados nas massas, entre poderosas campanhas de propaganda suportadas pelo auxílio das constantes inovações tecnológicas, foi um processo marcado com o rótulo do progresso, mas que verdadeiramente mais não foi do que um enorme embuste com gravíssimas consequências em matéria de vivência efetiva dos propagandeados direitos individuais e coletivos.

Apesar das tentativas de resistência, que nunca deixaram de se verificar, é fácil de perceber a ineficácia das mesmas face à força do modelo. Isso é perceptível na incapacidade de lhe travar a cadência. Na falta de uma proposta alternativa capaz de ombrear com o sistema e contrapor-lhe uma opção. Como corolário, o espaço da oposição foi-se reduzindo em desfavor do contexto prevalecente e os agentes clássicos deste guião, de certa forma, transfiguraram-se. Podemos afirmar, em convergência com Herbert Marcuse (2010: 254), que “as tendências totalitárias da sociedade unidimensional tornam ineficazes as formas e os meios de protesto tradicionais, ou até mesmo perigosos, na medida em que preservam a ilusão da soberania popular. Esta ilusão contém uma verdade: «o povo» que anteriormente era o fermento da mudança social, «elevou-se» para se converter no fermento da coesão social”. Corre-se inclusive o risco de transformar o passo, que se quer forte, num traço simétrico em desfavor da causa reforçando a força sistémica em prejuízo da energia entrópica que se visa. Aspetos percebidos como suscetíveis de fortalecer as dinâmicas de libertação do Homem viram enviesado o seu caminho e tornaram-se elementos castradores. O melhor destes exemplos reside na vertiginosa inovação no campo tecnológico, onde seguindo, novamente, com Marcuse verificamos que “com o crescimento da conquista tecnológica da natureza cresce a conquista do homem pelo homem. E esta conquista reduz a liberdade que, por sua vez, é um *a priori* necessário para a libertação.” (MARCUSE, 2010: 252). Como subsistema vital do modelo contemporâneo, no que respeita à confrontação entre as tensões regulatórias e emancipatórias, o paradigma económico, pela forma como evoluiu, é certamente o melhor exemplo analítico dos efeitos perversos, controversos e antinómicos.

Entretanto, vivemos um contexto que reputamos de transição paradigmática, o qual se caracteriza por um desencontro entre variáveis. Estamos numa fase que bem pode ser aproximada à moral contida na tão simples quão genial história de Hans Christian Andersen¹⁸⁰ intitulada *A Vestimenta Nova do Imperador*, e conhecida

¹⁸⁰ Hans Christian Andersen (Odense, 2 de abril de 1805 — Copenhaga, 4 de agosto de 1875) foi um escritor e poeta de histórias infantis, nascido na atual Dinamarca.

vulgarmente entre nós como "O rei vai nu". Nela um rei vaidoso deixa-se ludibriar por dois malfeitores que o fazem acreditar que o *nada* com que se propõem vesti-lo se trata afinal de um belo e luxuoso tecido que apenas pode ser visto por pessoas muito inteligentes. Inseguro e fingindo acreditar numa realidade inexistente, o rei submete-se ao ridículo de desfilar nu perante os súbditos, que igualmente se deixam enganar, até que a voz inocente de uma criança proferiu o óbvio e outros se lhe seguiram. E após um primeiro grito irromper: "Não leva nada vestido! gritou por fim todo o povo. E isto impressionou o Imperador, pois parecia-lhe que tinha razão. Mas pensou: «Agora tenho de continuar com a procissão.» E assim continuou, ainda mais orgulhoso, e os funcionários da corte atrás, segurando na cauda, cauda que não existia." (ANDERSEN, 2005: 74). O tempo que hoje vivemos é aquele em que já todos viram que *o rei vai nu*, no entanto ainda muitos teimam em agradar ao monarca. Não se sabendo na posse de uma alternativa, torna-se mais simples e menos comprometedor fingir não ver. Podemos, em nossa opinião, afirmar que existe um evidente desfasamento entre o tempo dos problemas que enfrentamos e a coragem de testar eventuais soluções. Todavia, é a tomada de consciência de que caminhamos num percurso cujas consequências serão muito provavelmente catastróficas ao nível ambiental, económico e político, e que continuar a alimentar esta trajetória é uma atitude eivada de uma carga de violência que não desonera de maneira nenhuma os protagonistas ainda que não exista "qualquer maldade subjetiva nas suas vidas, exceto o pano de fundo invisível da violência sistémica" (ZIZEK, 2009: 18).

É incontornável escapar ao reconhecimento de que não há um princípio único de transformação social e muito menos existe unidade nas formas de dominação. À multiplicidade de aspetos de superintendência respondem uma pluralidade de resistências, na "ausência de um princípio único, não é possível reunir todas as resistências e agências sob a alçada de uma grande teoria comum. Mais do que de uma teoria comum, do que necessitamos é de uma *teoria de tradução* que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos atores coletivos «conversarem» sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam" (SANTOS, 2000: 27). Pelo que ao perspectivarmos a ação crítica vindoura é, desde logo, necessário estabelecer estruturas e mecanismos que concretizem essa linguagem de convergência e que reabilitem a razão objetiva e retirem centralidade à razão subjetiva.

Neste trabalho quisemos caracterizar o essencial do diagnóstico que fazemos da deriva da globalização capitalista, bem como dos movimentos alterglobalistas que se lhe opõem, com particular relevo para as premissas do decrescimento.

Procurámos ainda, através do inventário crítico dos discursos políticos de Serge Latouche, Adela Cortina e Carlos Taibo trazer a lume alguns dos remédios apontados pelos autores. Porque o mundo contemporâneo precisa de voltar a acreditar no poder das ideias e com urgência reconstruir pressupostos alternativos que escapem ao desígnio da mera regulação.

Que apesar da sombra se reencontre a luminosidade e o brilho humanos capazes de empreender ações transformadoras, de substância emancipatória, que deem sentido à existência comum.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio

2005 *Profanaciones*, Barcelona: Editorial Anagrama

AMIN, Samir

2005 *O vírus liberal*, Porto: Campo das Letras

ANDERSEN, Hans Christian

2005 *Histórias e Contos Completos*, V.N. Gaia: Gailivro

ARENDT, Hannah

2007 (2005) *A promessa da política*, Lisboa: Relógio D'Água

2006 (1961) *Entre o passado e o futuro*, Lisboa: Relógio D'Água

2001 (1958) *A condição humana*, Lisboa: Relógio D'Água

1995 (1968) *Verdade e Política*, Lisboa: Relógio D'Água

ARIÈS, Paul

2007 *Le Mésusage - Essai sur l'hypercapitalisme*, Lyon: Parangon

La dégradation du travail productif. Entropia. ISBN 978-2-84190-165-4. n.º 2 (2007a) p. 98-110.

ARISTÓTELES

1998 (1498) *Política*, Lisboa: Vega

ARON, Raymond

2004 (1965) *As etapas do pensamento sociológico*, Lisboa: Dom Quixote

BADIE, Bertrand e SMOUTS, Marie-Claude

1999 *O mundo em viragem*, Lisboa: Instituto Piaget

BAYON, Denis, FLIPO, Fabrice e SCHNEIDER, François

2010 *La Décroissance - 10 Questions pour comprendre et en débattre*, Paris: La Découverte

BAUMAN, Zygmunt

2007 (1995) *A Vida Fragmentada*, Lisboa: Relógio D'água

BEAUDET, Pierre, CANET, Raphaël e MASSICOTTE, Marie-Josée

2010 *L'altermondialisme - Forums sociaux, résistances et nouvelle culture politique*, Montréal: Les Editions Écosociété

BERLIN, Isaiah

2006 (2000) *O poder das ideias*, Lisboa: Relógio d' Água

BERNARD, Michael, CHEYNET, Vincent e CLÉMENTIN, Bruno

2005 *Objectif décroissance*, Lyon: Paragon

BOBBIO, Norberto

2000 (1909) *Teoria geral da política*, Rio de Janeiro: Editora Campus

1986 *Estado, governo sociedade – Por uma teoria geral da política*, São Paulo: Editora Paz e Terra

BOFF, Leonardo

2003 *Ética e Moral – A busca dos fundamentos*, Petrópolis: Editora Vozes

BONIFACE, Pascal

2001 (1996) *Dicionário das Relações Internacionais*, Porto: Plátano Edições Técnicas

BRAUDEL, Fernand

1985 *A dinâmica do capitalismo*, Lisboa: Teorema

BURUMA Ian e MARGALIT Avishai

2004 *Occidentalism*, London: Atlantic Books

CAILLÉ, Alain, HUMBERT, Marc, LATOUCHE, Serge e VIVERET, Patrick

2011 *De la convivialité - dialogues sur la société conviviale à venir*, Paris: La Découverte

CAMARERO, Júlio

2010 *El decrecimiento feliz y el desarrollo humano*, Madrid: Catarata

CASTORIADIS, Cornelius

2006 *Uma sociedade à deriva*, Lisboa: 90 Graus Editoria

CEBRIÁN, Juan Luis

2005 *O fundamentalismo democrático*, Porto: Campo das Letras

CHEYNET, Vincent

2008 *Le choc de la Décroissance*, Paris: Editions du Seuil

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE A DIMENSÃO SOCIAL DA
GLOBALIZAÇÃO

2005 *Por uma globalização justa*, Oeiras: Celta Editora

CORDELLIER, Serge e DIDIOT, Béatrice (coord.)

2005 *L'état du monde 2006 – Annuaire économique géopolitique mondial*, Paris: Éditions La Découverte

CORTINA, Adela

1986 *Ética mínima*, São Paulo: Martins Fontes

1997 *Cidadãos do mundo - para uma teoria da cidadania*, São Paulo: Edições Loyola

1998 *Hasta un pueblo de demonios - Ética pública y sociedad*, Madrid: Taurus

2006 *Ética sem moral*, São Paulo: Martins Fontes

2008 *La escuela de Fráncfort - Crítica y utopía*, Madrid: Editorial Sintesis

2010 *Las raíces éticas de la democracia*, València: Publicacions de la Universitat de València

2013 *Para qué sirve realmente...? La Ética*, Barcelona: Paidós

CORTINA, Adela e MARTÍNEZ, Emilio

1996 *Ética*, São Paulo: Edições Loyola

CUNHA, Silvério da Rocha

2015 *Crítica da razão simplificadora*, V. N. Famalicão: Edições Húmus

2008 *O improvável que aconteceu*, V. N. Famalicão: Edições Húmus

2005 *Política, Cidadania & Cultura numa Era Global*, Évora: Instituto Superior Económico e Social

DERRIDA, Jacques

2004 *Le souverain Bien*, Viseu: Palimage – Imagem Palavra

DUPUIS-DÉRI, Francis

2009 *L'Altermondialisme*, Montréal: Éditions du Boréal

DOUGHERTY, James E., PFATZGRAFF JR., Robert L.

2003 *Relações Internacionais – As Teorias em Confronto*, Lisboa: Gradiva

ENGELHARD, Philippe

1998 *O Homem Mundial – Poderão as sociedades humanas sobreviver?*, Lisboa:
Instituto Piaget

ESTÉVEZ, Carlos e TAIBO, Carlos (Eds.)

2008 *Voces contra la globalization*, Barcelona: Editorial Critica

FAROUKI Nayla

2005 *Os Dois Ocidentes*, Lisboa: Instituto Piaget

FERNANDES, Luis Lobo e OUTROS

Teoria das Relações Internacionais, Revista Relações Internacionais: Edição
IPRI - UNL, Lisboa, n.16, 2007/75-83

FERREIRA, Álvaro, MOCITO, Filipe e MENDES, Nuno

2000 *A legitimidade dos Estados Unidos da América nas Relações Internacionais*,
SODILIVROS: Lisboa

FOLCH, Ramon

2011 *La quimera del crecimiento*, Barcelona: RBA Libros

FOUCAULT, Michel

2010 (2004) *Nascimento da Biopolítica*, Lisboa: Edições 70

GASSET, Ortega y

2007 (1930) *A rebelião das massas*, Viseu: Relógio D'Água

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas

2006 (1979) *La décroissance*, Lyon: Sang de la Terre

GINSBORG, Paul

2010 (2006) *Así no podemos seguir*, Barcelona: Los libros del lince

politique de la décroissance, N.º 2.

GORZ, André - *Crise mondiale, décroissance et sortie du capitalisme*. Entropia. ISBN 978-2-84190-165-4. n.º 2 (2007) p. 51-59.

GUIBERT, Bernard e LATOUCHE, Serge (Dir.)

2006 *Antiproduktivisme Altermondialisme Décroissance*, Lyon: Parangon

HABERMAS, Jürgen

1993 (1968) *Técnica e ciência como “Ideologia”*, Lisboa: Edições 70

HARRIBEY, Jean-Marie (Coord.)

2004 *Le développement – a-t-il un avenir ?*, Paris: Mille et une nuits

HARDT, Michael e NEGRI, António

2004 *Império*, Lisboa: Livros do Brasil

HOBBSBAWM, Eric

2008 *Globalização, democracia e terrorismo*, Lisboa: Editorial Presença

HOMEM, António Pedro Barbas

2003 *História das Relações Internacionais*, Coimbra: Almedina

HORKHEIMER, Max

2007 (1947) *Eclipse da Razão*, São Paulo: Centauro Editora

HUNTINGTON, Samuel P.

2001 *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*, Lisboa: Gradiva

INNERARITY, Daniel

2009 *O futuro e os seus inimigos*, Alfragide: Teorema

INSTITUTO PORTUGUÊS DE APOIO AO DESENVOLVIMENTO

2004 *Objetivos de Desenvolvimento do Milénio – Relatório de Portugal*, Lisboa: MNE

2007 RELATÓRIO PNUD - *Relatório de Desenvolvimento Humano 2007/2008*, Coimbra: Almedina

ILLICH, Ivan

1973 *La convivialité*, Paris: Editions du Seuil

KÜNG, Hans

1990 *Projecto para Uma Ética Mundial*, Lisboa: Instituto Piaget

LATOUCHE, Serge

1979 *Critique de l'impérialisme*, Paris: Editions Anthropos

1989 *L'occidentalisation du monde*, Paris: Editions La Découverte

1993 *La planète des naufragés*, Paris: La Découverte

1995 *La Méga-machine*, Lyon: Parangon

1998 *Os perigos do mercado planetário*, Lisboa: Instituto Piaget

2000 *La planète uniforme*, Castelnau Le Fez: Climats

2001 *La déraison de la raison économique*, Paris: Editions Albin Michel

2005 *Décoloniser l'imaginaire*, Lyon: Parangon

2005a *L'invention de l'économie*, Paris: Editions Albin Michel

2006 *Le pari de la décroissance*, Paris: Fayard

2007 *Que ética e economia mundiais*, Lisboa: Instituto Piaget

2009 *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, São Paulo: Martins Fontes

2010 *Sortir de la société de consommation*, Paris: Les Liens qui Libèrent

2012 *L'Âge des limites*, Paris: Mille et une nuits

2014 *Renverser nos Manières de penser*, Paris: Mille et une nuits

Rumo ao decrescimento – ecofascismo ou ecodemocracia, *Le Monde Diplomatique*:
Campo da Comunicação, Lisboa, n.80, p.1 e 3, Novembro, 2005b.

Acabar, de uma vez por todas, com o desenvolvimento, *Le Monde Diplomatique*:
Campo da Comunicação, Lisboa, n.26, p.8 e 9, Maio, 2001a.

LATOUCHE, Serge, LAURENT, Pierre-Joseph, SERVAIS Olivier e
SINGLETON, Michael

2004 *Les raisons de la ruse*, Paris: La Découverte - MAUSS

LATOUCHE, Serge, NOHRA, Fouad e ZAOUAL, Hassan

1999 *Critique de la raison économique*, Paris: L'Harmattan

LIPOVETSKY, Gilles

2010 *O Ocidente Mundializado - Controvérsia sobre a cultura planetária*,
Lisboa: Edições 70

LOURENÇO, Eduardo

2005 *A Europa desencantada*, Lisboa: Gradiva

MARCUSE, Herbert

2010 (1964) *El Hombre Unidimensional*, Barcelona: Editorial Ariel

MARECHAL, Jean-Paul

1999 *A economia, o emprego e o ambiente – o racional e o razoável*, Lisboa:
Instituto Piaget

MOREIRA, Adriano

2001 *Ciência Política*, Coimbra: Almedina

2002 *Teoria das Relações Internacionais*, Coimbra: Almedina

2007 *A comunidade internacional em mudança*, Coimbra: Almedina

MORIN, Edgar

2010 *Hacia el abismo - Globalización en el siglo XXI*, Barcelona: Paidós Ibérica

MOUFFE, Chantal

1996 (1993) *O regresso do político*, Lisboa: Gradiva

MYLONDO, Baptiste (Dir.)

2009 *La Décroissance Économique – Pour la soutenabilité écologique et l'équité sociale*, Broissieux: Éditions du Croquant

NARAYAN, Deepa

2000 *La Voz de Los Pobres - Hay alguien que nos escuche?*, Madrid: Banco Mundial, Ediciones Mundi-Prensa.

NEMO, Philippe

2005 *O que é o Ocidente*, Lisboa: Edições 70

NOGUEIRA, João Pontes e MESSARI, Nizar

2005 *Teoria das relações internacionais*, Rio de Janeiro: Editora Campus

PERROUX, François

1974 *Massa e Classe*, Lisboa: Livros Horizonte

PIMENTA, Carlos

2004 *globalização – produção, capital fictício e redistribuição*, Lisboa: Campo da Comunicação

PLEYERS, Geoffrey

2007 *Forums Sociaux Mondiaux et défis de l'altermondialisme*, Louvain-la-Neuve: Bruylant-Academia

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - *Relatório do Desenvolvimento Humano 2014* - Sustentar o Progresso Humano: Reduzir as Vulnerabilidades e Reforçar a Resiliência. 2014. Disponível <http://hdr.undp.org> ISBN 978-92-1-626023-1

POLET, François

2008 *Clés de Lecture de L'Altermondialisme*, Bruxelles: Editions Couleur Livres

RAMEL, Frédéric

2001 *Philosophie des relations internationales*, Paris: Presses de Sciences Po

RAMONET, Ignacio

2001 *Propagandas silenciosas*, Porto: Campo das Letras

REINERT, Erik

2007 *La globalización de la pobreza*, Barcelona: Crítica

RÖPKE, Wilhelm

2010 *La crisis social de nuestro tempo*, Madrid: El Buey Mudo

RUSSELL, Bertrand

2009 *A conquista da felicidade*, Lisboa: Guimarães editores

2005 (1996) *Caminhos para a liberdade*, São Paulo: Martins Fontes

2001 *A última oportunidade do Homem*, Lisboa: Guimarães editores

SANTOS, Boaventura de Sousa

2000 *A crítica da razão indolente*, Porto: Edições Afrontamento

1994 *Pela mão de Alice*, Porto: Edições Afrontamento

SEN, Amartya

2012 (2009) *A ideia de justiça*, Coimbra: Almedina

2003 (1999) *O desenvolvimento como liberdade*, Lisboa: Gradiva

1999 (1981) *Pobreza e fomes – um ensaio sobre direitos e privações*, Lisboa: Terramar

1996 *Norte – Sur: Un nuevo orden mundial humano*, Madrid: Editorial Complutense

1987 *Sobre ética y economía*, Madrid: Alianza Editorial

2006 *Identidade e Violência – A ilusão do destino*, Lisboa: Tinta da China

SERBENA, César António

S/D *Globalização e Legitimidade Constitucional*, Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Paraná: www.mundojuridico.adv.br, Data indisponível.

SCHMITT, Carl

2008 (1942) *Terra e mar*, Lisboa: Esfera do caos

SMITH, Adam

2003 (1776) *A Riqueza das Nações*, São Paulo: Martins Fontes

SMOUTS, Marie-Claude (Org)

2004 *As novas relações internacionais – práticas e teorias*, Brasília: Editora UnB

SPONVILLE, André

2004 *El capitalismo es moral?*, Barcelona: Paidós Ibérica

TAIBO, Carlos

2007 *Movimientos antiglobalización*, Madrid: Los libros de la Catarata

2010 *Su Crisis y la nuestra*, Madrid: Los libros de la Catarata

2010a *Libertari@s*, Barcelona: Los libros del lince

2010b *Decrescimento, Crise, Capitalismo*, Edição Digital: Estaleiro Editora

2011 *Estado de alarma*, Madrid: Los libros de la Catarata

2011a *El 15-M en sesenta preguntas*, Madrid: Los libros de la Catarata

2012 *Que no se apague la luz - un diario de campo del 15-M*, Madrid: Los libros de la Catarata

2013 *Repensar la anarquía*, Madrid: Los libros de la Catarata

2014 *El 15-M: Una brevísima introducción*, La Coruña: Editorial Trifolium

TURNER, Bryan S. (Ed.)

2002 (1996) *Teoria Social*, Algés: DIFEL, Difusão Editorial

UNEP - United Nations Environment Programme - *Annual Report. 2013*.
Disponível www.unep.org ISBN: 978-92-807-3380-8.

WORLD ECONOMIC FORUM REPORT

2008 *Global Risks 2008*, [http:// www.weforum.org](http://www.weforum.org) , Janeiro de 2008

WWF - World Wild Fund - *Living Planet Report 2012 - Biodiversity, biocapacity and better choices*. 2012. Disponível www.panda.org ISBN 978-2-940443-37-6.

ZIPPELIUS, Reinhold

1997 *Teoria Geral do Estado*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

ZIZEK, Slavoj

2013 *O ano em que sonhámos perigosamente*, Lisboa: Relógio D'água

2010 *Da tragédia à farsa*, Lisboa: Relógio D'água

2009 *Violência - Seis Notas à Margem*, Lisboa: Relógio D'água